#25

كوماري جاياواردينا
Kumari Jayawardena

النسوية والقومية في العالم الثالث

5.10.2018



ترجمة: ضحوك رقية - عبد الله فاضل

كوماري جاياواردينا

Kumari Jayawardena

النسوية والقومية في العالم الثالث

Feminism and Nationalism in the Third World

ترجمة

ضحوك رقية   عبد الله فاضل

النسوية والقومية في العالم الثالث

النسوية والقومية في العالم الثالث
تأليف: كوماري جاياواردينا
ترجمة: ضحوك رقية ـ عبدالله فاضل
الطبعة الأولى 2016

الإخراج الفني: فايز علام
تصميم الغلاف: مناف عزام

الناشر:

الرحبة للنشر والتوزيع
العنوان البريدي ـ دمشق:
أمية، ص. ب. 7634
دمشق، سوريا
الموقع الإلكتروني: http://www.musawasyr.org
البريد الإلكتروني: info@musawasyr.org

العنوان الأصلي للكتاب بالإنكليزية

Feminism and Nationalism in the Third World
By Kumari Jayawardena

إن الغوص في تفاصيل هذا الكتاب ... واستجلاء مداه كاملًا ... لا يتيح لنا فرصة القيام بمقارنات رائعة فحسب، بل ويظهر -أيضًا- نساء العالم الثالث، وهنّ يعرّفن بأنفسهن، وبأنهن تأثّرن بنساء أخريات من العالم الثالث، وليس من منظور العلاقة مع الغرب فحسب... يثبت الكتاب أن الحركات والأفكار النسوية ليست استيرادًا من الغرب، ويبين بوضوح أن التقليد النضالي النسائي، هو جزء لا يتجزأ من تاريخ تلك البلدان.

رحيلة غوبتا، *صحيفة آوترايت*[1]

1- Outwrite

المحتويات

مقدمة الطبعة العربية

كوماري جاياواردينا نسوية وأكاديمية بارزة ولدت في سريلانكا في عام 1931، حيث تلقت تعليمها حتى المرحلة الثانوية. دخلت في عام 1952 مدرسة لندن للاقتصاد، وتخرّجت فيها في عام 1955، حاملة إجازة في علم السياسة. وفي عام 1958، تأهلت محامية من جمعية **لينكولن إن** في لندن. كما حصلت على شهادة في الدراسات السياسية من معهد الدراسات السياسية في باريس في عام 1956. وفي عام 1964، حصلت على شهادة الدكتوراه بناء على أطروحة أعدتها عن الحركة العمالية في سيلان (الاسم السابق لسريلانكا)، وذلك من مدرسة لندن للاقتصاد.

بعد انتهاء **جاياواردينا** من الدراسة، عملت مدرّسة لعلم السياسة في جامعة كولومبو في سريلانكا بين عامي 1969 و1985. إضافة إلى ذلك، درّست في برامج الماجستير التي تناولت قضايا المرأة والتنمية في معهد الدراسات الاجتماعية في لاهاي بين عامي 1980 و1982، وكانت زميلة في معهد بنتينغ في كلية رادكليف بين عامي 1987 و1988. ولعبت دورًا فعالًا في منظمات الأبحاث النسائية وفي حركات الحقوق المدنية وغيرها من قضايا المرأة والطبقات والقضايا الإثنية.

لـجاياواردينا إسهامات كثيرة على شكل كتب ومقالات وكتب محررة. ومن بين كتبها، إضافة إلى الكتاب الذي بين أيدينا:

نشوء الحركة العمالية في سيلان (The Rise of the Labor Movement in Ceylon)، الذي صدر في عام 1972.

النزاعات الإثنية والطبقية في سريلانكا (Ethnic and Class Conflicts in Sri Lanka)، 1985.

- العبء الآخر للنساء البيضاوات - النساء الغربيات وجنوب آسيا في أثناء الحكم البريطاني (The White Woman's Other Burden - Western Women and South Asia During British Rule)، 1995.

النسوية والقومية في العالم الثالث

في هذا الكتاب، تتناول جاياواردينا بالتحليل والنقد، التجليات المختلفة للعلاقة بين النضالين الوطني/ القومي والنسوي في عدد من بلدان العالم الثالث. والحقيقة أن العنوان أوسع من محتواه، ذلك أن الكتاب يتناول تجارب أحد عشر بلدًا فقط من بلدان العالم الثالث، مع نبذة عن أفغانستان. إنّ جميع البلدان التي تتناولها الدراسة، ما عدا مصر، تقع في آسيا، في حين لا تتناول تجربة أي بلد أفريقي آخر، ولا أي بلد عربي آخر، ناهيك عن تجارب بلدان أمريكا اللاتينية. أما البلدان التي تركز عليها فهي: تركيا ومصر وإيران والهند وسريلانكا والصين وإندونيسيا وفيتنام واليابان وكوريا والفيليبين. يبدو أن إحدى الأفكار الرئيسية، التي يتمحور عليها عمل المؤلفة، هي: إن النسوية في تلك البلدان لم تكن مجرد هبّات بتأثير من الغرب، بل حركة هي أصيلة فيها، وإن كان الاحتكاك بالغرب قد أعطى بعض جوانبها زخمًا إضافيًا، أو

سلّط الضوء على قضايا لم تحظ بتلك الأهمية من قبل. مع ذلك، يبدو أن الكاتبة تدرك ذلك الترابط الجدلي بين الحركات في البلدان التي خضعت للاستعمار، في تلك الفترة، والبلدان المستعمِرة. حظي هذا الكتاب باهتمام كبير، وهو يعتبر من الكتب المرجعية - في مجاله - للباحثين والأكاديميين.

إنّ الكتاب يساعدنا في فهم الأسباب التاريخية والثقافية التي تجعل تجربة بلد معين مختلفة عن تجربة بلد آخر، كما يبين كيف أن تجربة بلد معين أو تأثير حركة ما أو شخصية ما، لم تبق محصورة داخل حدود ذلك البلد، بل امتدت لتؤثر في بلدان أخرى، مثلما هي الحال مع تجربة **مصطفى كمال** في تركيا، أو تجربة **غاندي** في الهند، أو أفكار **جمال الدين الأفغاني** على سبيل المثال. والكتاب يكشف، من جهة أخرى، قلّة معرفتنا بتجارب بلدان قريبة منا في تجربتها وخصوصيتها، ذلك أن كثيرًا من الأسماء والوقائع المهمة في تلك البلدان لم نجد لها أي ذكر في المراجع العربية المتاحة على شبكة الإنترنت.

في ترجمة الكتاب

واجهتنا في ترجمة هذا الكتاب تحديات مختلفة مقارنةً مع ترجمة كتب أخرى عن الإنكليزية. ذلك أنه مكتوب بالإنكليزية، لكنه يتناول تجارب بلدان مختلفة بتاريخها وثقافتها وأسمائها وأساطيرها وتقاليدها، الأمر الذي وضعنا أمام صعوبة كبرى، تتمثل في البحث لمعرفة كل ذلك، ومعرفة كيف تلفظ الأسماء، ولقد زادت الصعوبة؛ لأن البحث على شبكة الإنترنت لم يسعفنا كثيرًا في مواضع كثيرة. مع ذلك حاولنا، بكل ما توافر بين أيدينا من وسائل البحث الإلكتروني والورقي، أن نفهم ما نترجم على أفضل نحو، وأن ننقله بسلاسة إلى العربية بما يخفف عن القارئ العربي عبء البحث،

ويسدّ ثغرات المعرفة الناجمة عن أن الكتاب يتناول تجارب بلدان ليست مألوفة كثيرًا لنا. صحيح أننا نعرف العناوين الكبرى لمعظم ما جرى في تلك البلدان في تلك المرحلة التاريخية، لكن تبقى هناك تفاصيل وأسماء كثيرة مجهولة منا. وازداد عملنا صعوبة لأن الكتاب يتناول في كل فصل تجربة بلد مختلف، ما فرض علينا واجب أن نبحث، من جديد، في تفاصيل ذلك البلد.

لم تختلف المبادئ العامة في ترجمتنا لهذا الكتاب، في جوهرها، عما درجنا عليه في ترجماتنا السابقة، لكننا فضلنا لأسباب عملية، وبسبب خصوصية هذا الكتاب، أن نتبع بعض الإجراءات المختلفة شكلًا، والتي يمكن تلخيصها بالآتي:

- نتيجة العدد الهائل من أسماء العلم والأماكن والحوادث التاريخية وعناوين الكتب والمراجع، فضلنا أن يخلو متن النص العربي من الكلمات الموضوعة بأحرف إنكليزية، سواء بين قوسين أو بدون قوسين، وذلك حتى لا نثقل النص العربي بكثير من الأقواس وما بينها من ألفاظ باللغة الإنكليزية. وبدلًا من وضع المرجع بين قوسين في المتن، كما هي الحال في النص الإنكليزي، فضلنا وضع المراجع ضمن هوامش في أسفل الصفحة. أما الشروحات والتعليقات والملاحظات التي من وضعنا، فوضعناها كذلك في أسفل الصفحة مع الإشارة إلى أنها من وضع المترجم.

- انسجامًا مع الملاحظة السابقة، فضلنا عدم وضع الأسماء في متن النص باللغة الإنكليزية بين قوسين لدى ورودها أول مرة، كما فعلنا في ترجمة الكتب السابقة، ووضعنا، بدلًا من ذلك، ثبتًا بالأسماء باللغتين العربية والإنكليزية في آخر الكتاب. لكننا ميزنا الأسماء في متن الكتاب بأن أبرزناها بخط عريض. وحافظنا على تنسيق الخط المائل للكلمات الأجنبية الموضوعة في النص الأصلي بخط مائل. أما عناوين الكتب فترجمناها في المتن، ووضعناها

كما هي باللغة الأجنبية في هامش أسفل الصفحة، إلا إذا كان الكتاب مترجمًا أصلًا إلى العربية أو مكتوبًا بها، ففي هذه الحالة، عدنا إلى النص العربي أو المترجم لأخذ الاقتباس منه مباشرة.

- كل الملاحظات، التي من وضعنا، كان لها هدف واحد، هو توضيح فكرة، أو شرح معلومة أو التعريف باسم، في المواضع التي وجدنا أن مثل هذا التوضيح أو التعريف مهم، دون أن نتدخل في المحتوى مطلقًا. والموضع الوحيد الذي صوّبنا فيه معلومة هو ذاك المتعلق بـ**ابن رشد**.

نتمنى، في الختام، أن نكون قد وفقنا في تقديم ترجمة جيدة لهذا المرجع المهم، وأن يجد فيه القرّاء ما وجدنا فيه من فائدة ومعرفة، ونودّ الإشارة إلى أننا استفدنا في إعداد هذه المقدمة، وفي الكثير من الملاحظات، من المعلومات المتاحة على شبكة الإنترنت، ولا سيما ويكيبيديا وغيرها ـ باللغتين العربية والإنكليزية، وربما لولاها ما كان لنا أن نعثر على كثير من المعلومات التي أفادتنا في القيام بالترجمة.

المترجمان

أنا امرأةٌ جديدة.

أسعى، وأكافح كل يوم لأكون تلك المرأة الجديدة حقًا التي أريد أن أكونها.

في الحقيقة، تلك الكائنة الجديدة على نحو أبدي هي الشمس.

أنا الشمس...

المرأة الجديدة اليوم لا تسعى إلى الجمال ولا إلى الفضيلة.

إنها ببساطة

تنشد القوة،

القوة لخلق هذه المملكة التي لاتزال مجهولة...

هيراتسوكا رايشيو (1911)[2]

2- انظر (Sievers 1983: 176)

إلى ذكرى والدتي، إليانور (هوتون) دو زويسا،

وخالتي دوريس هوتون،

وإلى دورين (يونغ) ويكريمسينغ

تمهيد

هذا الكتاب نسخة منقحة وموسعة من كتاب *النسوية والقومية في العالم الثالث في القرنين التاسع عشر وبداية القرن العشرين*[3]، الذي نشره معهد الدراسات الاجتماعية في هولندا، في عام 1982، لصالح برنامج المرأة والتنمية التابع له.

تناولتُ هنا السنوات الأولى من الحركة النسوية وظهور 'المرأة الجديدة' في بلدان مختلفة من الشرق. وثمة إشارات إلى الفترات اللاحقة، لكن الدراسة تاريخية أساسًا، تركز على نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والهدف منها أن تكون مقدمة لموضوع النسوية في العالم الثالث. ذلك أن الكثيرين في العالم الثالث لا يعرفون أن لبلدانهم تاريخ من النسوية النشيطة، أو من الحركات المبكرة لتحرير المرأة، والتي حظيت بدعم الإصلاحيين، رجالًا ونساء على حد سواء. علاوة على ذلك، ونتيجة التعليم وفق النمط الاستعماري، ثمة كثيرين ممن لا دراية لهم بتاريخ بلدان العالم الثالث الأخرى. لذلك قمت بإدراج نبذة تاريخية عن البلد المعني في كل فصل. وركّزت، كذلك، على مشاركة المرأة في الحركات الثورية والديمقراطية.

3- *Feminism and Nationalism in the Third World in the 19th and early 20th Centuries*

وعلى الرغم من تسليط الضوء على تلك الحركات في الكتب التاريخية، فإن دور المرأة في تلك الصراعات لم يحظ بالاهتمام الكافي؛ فالمرء لا يسمع إلا عن 'الأبطال'، ولا يسمع إلا القليل عن 'البطلات' الكثيرات في آسيا.

عند تحليل الحركات النسائية الآسيوية المعاصرة، نحن بحاجة إلى فهم طبيعة التاريخ النسوي في آسيا ومحتواه. وهذا مهم، لأن أولئك الذين يريدون أن تبقى النساء في بلادنا تابعات، يجدون من المناسب نبذ النسوية باعتبارها أيديولوجيا أجنبية. لذا، ينبغي التشديد على أن النسوية، كما الاشتراكية، ليست لها هوية إثنية معينة، إضافة إلى ذلك، لا يمكن تعزيز أي حركة من أجل التحرير والتغيير الاجتماعي في العالم الثالث، إلا بمشاركة النساء على كل المستويات، وهكذا يتمكنّ من تحرير أنفسهن من الاستغلال والاضطهاد ومن البنى البطريركية.

يتناول هذا الكتاب القضايا العامة للنسوية وقضية تحرير المرأة والنساء في الصراعات السياسية في ظل نشاط متزايد للشعوب الآسيوية ضد سيطرة الحكام الاستعماريين على بلدانهم. إذ أن النضال من أجل تحرير المرأة ارتبط بالضرورة بالنضال من أجل التحرر الوطني في تلك الفترة، وشكّل جزءًا مهمًا من الصراعات الديمقراطية. لا بدّ من التأكيد على أن الكتاب يتناول فترة لعبت فيها برجوازيات بعض الدول الاستعمارية، أو شبه الاستعمارية، دورًا تقدميًا، فتقدمت نساء هذه الطبقة جنبًا إلى جنب مع النساء الراديكاليات من طبقة البرجوازية الصغيرة والطبقة العاملة للنضال في المعارك المختلفة من أجل نيل الحقوق الديمقراطية. وللأسف، فإن الكثيرات من 'النساء الجديدات' في تلك الفترة ارتددن إلى أدوارهن المنزلية، أو لم يظهرن اهتمامًا إلا بنضالات 'الحقوق المتساوية' ضمن إطار الرأسمالية ودولة ما بعد الاستعمار التي احتفظت فيها البرجوازية بالسلطة. غير أن أخريات واصلن النضال،

وانضممن إلى الحركات الثورية من أجل التغيير الاقتصادي والاجتماعي، وأدخلن منظورًا نسويًا ثوريًا إلى الحركات السياسية، ومازال نضالهن مستمرًا في بلدان عديدة، حيث تشارك نساء مقاتلات في حركات من أجل التحرر الوطني وتحرير المرأة والاشتراكية.

لقد جمعت مادة هذه الدراسة من مجموعة واسعة من المصادر التي أوردتها في ثبت المراجع. وأثناء تجميع تلك المادة تلقيت مساعدة لا تقدر بثمن من **علم ديستا** (من أثيوبيا) الذي نبش عدة كتب نادرة من أرشيفات النساء في أمستردام ومن مكتبات أخرى في هولندا. وإنني ممتنة لأولئك الذين علّقوا على فصول الدراسة، وقدّموا لي اقتراحات قيّمة، وساعدوني في إيجاد المادة. وأنا مدينة، على وجه الخصوص، لـ**ماريا مييس**، التي أسست برنامج دراسات المرأة في معهد الدراسات الاجتماعية، وألهمت نسويات كثيرات في العالم الثالث. كما يجب عليّ أن أشكر **كاملا بهاسين** و**سوزان إيكشتين** و**سوارنا جاياويرا** و**دونوفان مولدريش** و**سيسيليا نغ** و**شيترا موناغورو** و**هوارد نيكولاس** و**رودا ريدوك** و**روزاليند تيبالغو** ون. **سانموغاراتنام**، وأصدقاء آخرين كثر، وأيضًا طلاب برنامج المرأة والتنمية في معهد العلوم الاجتماعية، ونساء في سريلانكا خضت معهن الكثير من النقاشات حول قضايا تتعلق بالنسوية ونساء العالم الثالث. وهم بالطّبع غير مسؤولين عن أخطائي. وأود أن أشكر **روبرت مولتينو** من دار **زد بوكس** على تشجيعه، وجميع من ساعد في تحرير الكتاب ونشره، وخصوصًا **جان ساندرز** و**روزاليند باين وم. يعقوب** وموظفين آخرين من دار زد بوكس.

كوماري جاياواردينا

جامعة كولومبو

سريلانكا

الفصل الأول

مقدمة

أنا لا أرى هنا سوى ممثلي نصف سكان مصر. هل لي أن أسأل أين النصف الآخر؟ يا أبناء مصر: أين بنات مصر؟ أين أمهاتكم وأخواتكم وزوجاتكم وبناتكم؟

بهيكايجي كاما من الهند

في اجتماع المؤتمر الوطني المصري في بروكسل 1910 [4]

تتناول هذه الدراسة نشوء النسوية المبكرة والحركات المطالبة بمشاركة النساء في الصراعات السياسية في بلدان مختارة من 'الشرق' في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. تُظهر التطورات في البلدان المختارة - مصر وإيران وتركيا والهند وسريلانكا والصين واليابان وكوريا والفيليبين وفيتنام وإندونيسيا - بعض أوجه التوازي والتشابه في التجربة، إضافة إلى بعض الاختلافات الواضحة في الإستراتيجية استنادًا إلى خلفياتها التاريخية المعينة، وتقدّم مادة ممتعة للقيام بدراسة مقارنة.

ثمة قاسم مشترك يجمع البلدان التي نتناولها، وهو أنها: إما تعرضت مباشرة للاعتداء والسيطرة من جانب القوى الإمبريالية المهتمة بترسيخ نفسها في المنطقة، أو استُغلت على نحو غير مباشر لخدمة مصالح الإمبريالية. وفي حين أصبحت الهند وسريلانكا وإندونيسيا وفيتنام والفيليبين جزءًا من

4- انظر (Kaur 1985: 102)

إمبراطوريات استعمارية، تراجعت مصر وإيران إلى حالة شبه استعمارية، وتفككت الإمبراطورية التركية تدريجيًا، وضغطت الدول الغربية على اليابان من أجل فتح البلد للتجارة، وأصبحت الصين فريسةً لاعتداءات القوى التجارية الأجنبية التي أرادت استغلال الموارد الصينية. وعلى الرغم من أن جميع هذه البلدان تندرج، بغرض التبسيط، تحت ما اصطلح على تسميته 'الشرق'، فإنها أيضًا تقدم خصوصيات معينة تتعلق بخلفياتها الأيديولوجية والثقافية. لمصر وتركيا وإيران تاريخ إسلامي شكّل مواقفها وردود أفعالها. فيما ورثت الهند وسريلانكا حضارات ارتكزت على العقيدتين البوذية والهندوسية، وهما تظهران تشابهات واختلافات فيما بينهما. أما بلدان الشرق الأقصى، الصين واليابان وكوريا، ففيها بعض الخصائص المشتركة، ويعود ذلك جزئيًا إلى أيديولوجيتها الكونفوشيوسية. وفي الوسط، شعرت دول، كفيتنام والفيليبين وإندونيسيا، في أوقات مختلفة، بضغوط الحضارتين القديمتين المهيمنتين في آسيا: الهندية والصينية. وفي ردة فعلهما على الوجود المتفشي للإمبريالية، أظهرت مواقفها التأثيرات المختلفة لتراثهما الأيديولوجي -أيديولوجيات أثّرت في وضع المرأة ودورها، وفي أنماط الحركات النسائية وخصائصها، حسبما تكشف تفاصيل الدراسات القطرية في هذا الكتاب.

تحوّل مصطلحا 'الحركة النسويّة' و'الناشطة النسويّة' إلى كلمات انفعالية، غالبًا ما تثير ردود فعل عدائية. يُعتقد عمومًا أن النسوية ظاهرة حديثة ذات جذور في المجتمع الغربي، ويميل الناس إلى التغاضي عن حقيقة أن الكلمة كانت شائعة الاستخدام في أوروبا، وأماكن أخرى، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، للدلالة على إثارة القضايا المتعلقة بالمرأة. وتوسّع معنى الكلمة -الآن- ليعني: وعي اضطهاد النساء واستغلالهن داخل الأسرة وفي العمل وفي المجتمع، والعمل الواعي من جانب النساء (والرجال) لتغيير

هذا الوضع. النسوية، في هذا التعريف، تتجاوز الحركات من أجل المساواة والتحرير التي تطالب بحقوق متساوية وإصلاحات قانونية لمعالجة التمييز السائد ضد المرأة. ومع أن هذه الحركات غالبًا ما تتقدم النضال من أجل المساواة، فإنها لا تعالج قضايا أساسية، مثل: تبعية المرأة داخل الأسرة، أو تحدّي الإطار الحالي لعلاقات الرجال والنساء التي تكمن فيها تبعية النساء. تُستخدم كلمة 'نسوية'، في هذه الدراسة، بمعناها الأوسع، لتضم الحركات من أجل المساواة ضمن النظام الحالي، والنضالات المهمة التي حاولت تغيير النظام.

كما تسبب مفهوم النسوية بكثير من الإرباك في بلدان العالم الثالث. إذ لطالما زعم التقليديون والمحافظون السياسيون، وحتى بعض اليساريين، بطرق مختلفة، أن النسوية هي نتاج الرأسمالية الغربية 'المنحطة'؛ وأنها تقوم على ثقافة غريبة لا علاقة لها بالنساء في العالم الثالث، وأنها أيديولوجيا نساء البرجوازية المحلية، وأنها تغرّب النساء أو تحوّلهن عن ثقافتهن ودينهن ومسؤولياتهن العائلية، من جهة، وعن الصراعات الثورية من أجل التحرر الوطني والاشتراكية، من جهة أخرى. وكذلك في الغرب، ثمة وجهة نظر متمركزة أوروبيًا تقول إن الحركة من أجل تحرير النساء ليست أصيلة في آسيا وأفريقيا، بل هي ظاهرة أوروبية غربية وشمال أميركية بحتة، ومن ثمّ فأينما ظهرت حركات من أجل تحرير المرأة أو نضالات نسوية في العالم الثالث، لم تكن سوى تقليد للنماذج الغربية.

نتيجة لذلك، فكّرت أن من الضروري تناول بعض هذه القضايا وإظهار أن النسويَة لم تُفرض على العالم الثالث من جانب الغرب، بل إن ظروفًا تاريخية أنتجت موادَ مهمة وتغيرات أيديولوجية أثّرت في المرأة، على الرغم من أن تأثير الفكر الغربي والإمبريالية كان من بين العناصر المهمة،

وهو ما يجب التسليم به، في تلك الظروف التاريخية. لقد جرت سجالات حول حقوق المرأة والتعليم في القرن الثامن عشر في الصين، وكانت هناك حركات من أجل التحرير الاجتماعي للمرأة في أوائل القرن التاسع عشر في الهند. وتبيّن الدراسات المتعلقة ببلدان أخرى أن النضالات النسوية نشأت في ما بين ستين وثمانين عامًا خلت في بلدان آسيوية عديدة. بطريقة ما، 'أخفيت' حقيقة أن تلك الحركات من أجل التحرير والنسوية ازدهرت في عديد من البلدان غير الأوروبية، خلال تلك الفترة، 'من التاريخ'. مؤخرًا فقط، ومع صعود الحركات النسوية في كل أنحاء العالم، توجّه الانتباه إلى الحركات النسوية والنسويات الأوائل في العالم الثالث.

جرت الحركة من أجل تحرير المرأة، التي يتناولها الكتاب وصفًا وتحليلًا، على خلفية من النضالات القومية الهادفة إلى تحقيق الاستقلال السياسي وتأكيد الهوية القومية وتحديث المجتمع. وفي الفترة التي تتناولها الدراسة، كانت البلدان المشمولة بالدراسة تحاول التخلص من الهيمنة الإمبريالية. وقد واجهت جميعًا حقيقة الغزو الأجنبي أو الاحتلال أو العدوان، وقاومت بطرق مختلفة. مع ذلك كانت لمقاومتها ثلاثة جوانب مشتركة: الجانب الأول، هو الرغبة في تنفيذ إصلاحات داخلية من أجل تحديث مجتمعاتها، إذ ارتأت أن ذلك ضروري إذا أرادت مكافحة الرأسمالية بنجاح. الجانب الثاني، هو تفكيك البنى السابقة على الرأسمالية، وخاصة السلالات الحاكمة والمعتقدات الدينية التي وقفت في طريق الإصلاحات الداخلية اللازمة؛ أمّا الجانب الثالث، فهو التأكيد على الهوية القومية التي يمكن على أساسها تعبئة الشعب ضد الإمبريالية. يمكن ملاحظة حضور هذه القوى في جميع البلدان المدروسة.

وبذلك كانت القوى الخارجية والداخلية مترابطة ترابطًا وثيقًا. إذ خلقت الهيمنة القسرية -أو فتح الدول للتغلغل الرأسمالي- علاقات تجارية غير متكافئة، وشجّعت على تضخم طبقة محلية من التجار والسماسرة وعملاء رأس المال الأجنبي. في جميع الدول المشمولة في الدراسة، اصطدمت بعض شرائح الرأسماليين مع الإمبريالية، وفي المقام الأول منهم، أولئك الذين دخلوا الصناعة، فكان على منتجاتهم مواجهة المنافسة الأجنبية. وقد شاركهم استياءهم المثقفون والمهنيون الذين درسوا في الخارج، أو من درسوا في المدارس والكليات الحديثة التي أنشئت في القرن التاسع عشر. واجهت البرجوازيات المحلية والبرجوازيات الصغيرة حقيقة استمرار الاحتلال الأجنبي والهيمنة الاقتصادية. فحاولت، في بعض البلدان، طرد المحتلين والتطور على أساس الاستقلال الذاتي؛ وحاولت، في بلدان أخرى، التفاوض لتحقيق مواقع أفضل لها. وفي جميع الأحوال، فقد شعرت بالحاجة إلى إزالة الأنظمة الملكية والمجموعات الحاكمة المتهالكة، التي تميل إلى الإذعان للإمبريالية (القاجاريين في إيران والمانشو في الصين والسلطنة في تركيا والشوغون في اليابان)؛ واعتبرت ذلك خطوة ضرورية نحو تحديث البنى الداخلية وإصلاحها وتقويتها، وهو ما كان جوهريًا إذا كان لمعارضة فعالة للإمبريالية أن تتحقق.

اتخذت هذه المقاومة، التي استخدمت إستراتيجية متناقضة، متمثلة بتبني النماذج الغربية لمكافحة العدوان الغربي، وتعزيز الهوية الثقافية وتقوية الأمة، أشكالًا مختلفة. على سبيل المثال، تقدمت اليابان بسرعة في مجال التصنيع، وأصبحت دولة قوية ضمن إطار نظام إمبراطوري تسلطي جدًا وتسلسل هرمي تقليدي. في المقابل، أزالت الصين الملكية الإقطاعية، وتحدّت المحاولات الكونفوشيوسية حتى تقوم بتحديث البلد، وتقاوم الإمبريالية،

وتبني قوى ديمقراطية. أما الهند، وفيما هي تقوم بتطهير الهياكل الداخلية من أسوأ التجاوزات، فقد ركّزت على الصراع السياسي، وحققت ثورة سياسية، لكنها ليست اجتماعية. وفي سريلانكا، فاوضت البرجوازية الناشئة بنجاح على نقل السلطة السياسية التي تركت البنية الاجتماعية الموجودة دون تغيير. أما تركيا وإيران فقرنتا 'التحضر' بالتطور الرأسمالي والأوربة، وهي برامج نفذتها أنظمة ديكتاتورية فرضت الإصلاحات الضرورية على الشعب. وفي مصر، تطورت النزعة الإصلاحية والوطنية ضمن إطار هياكل الطبقة السائدة والنظام الملكي.

مع نمو القومية، تقدم نضال البرجوازية المحلية في معظم هذه البلدان على جبهتين في وقت واحد: داخليًا، ضد البنى ما قبل الرأسمالية، وخارجيًا ضد الإمبريالية. وفي هذا الاضطراب، الذي اتخذ شكلًا برجوازيًا ديمقراطيًا، كان على البرجوازية أن تؤكد الهوية الثقافية الوطنية على شكل نداءات وطنية تهدف إلى توحيد الشعب وإيقاظ وعيه، وفي الوقت نفسه، تعزيز الإصلاحات الرامية إلى النهوض التعليمي والعلمي والتكنولوجي والصناعي. وهكذا، كان للشعارات الليبرالية المتعلقة بالحقوق الديمقراطية، التي استخدمت في النضال، بما في ذلك المطالبة بحكومة نيابية وحق الاقتراع العام وحقوق الإنسان وحقوق الشعوب، قاعدة مادية في سعي البرجوازية المحلية لكسب السلطة السياسية والاقتصادية.

ارتبط تكوين هوية ثقافية، وتوكيدها، بحد ذاته ارتباطًا ديالكتيكيًا بنمو الإمبريالية. وكانت إحدى النتائج الثانوية للعدوان الإمبريالي: التفاعل المتبادل بين ثقافات أوروبا وثقافات العالم غير الأوروبي. لقد شهدت أوروبا القرن الثامن عشر موجة جديدة من الاهتمام 'بالشرق' أدّت إلى القيام برحلات لاكتشاف المزيد، وإلى الغزو الاستعماري، وإلى الاهتمام

بالثقافات الشرقية والبنى الاجتماعية. كان المستشرقون، وهو الاسم الذي بات الباحثون الجدد يعرفون به، نشيطين على وجه الخصوص، في الهند بعد أن حققت بريطانيا أول موطئ قدم لها في خمسينيات القرن الثامن عشر، وبدأ الموظفون-الباحثون الاستعماريون في 'اكتشاف الشرق'. وكذلك في فرنسا، حيث رافقت حملة **نابليون** على مصر، في عام 1798، سفينة محملة بباحثين فرنسيين، شرعوا بدراسة المجتمع المصري من جميع جوانبه. وساعدت دراسات مشابهة، أجريت في دول آسيوية أخرى، على كشف الكثير من تاريخها من خلال الأبحاث التاريخية والأثرية. ومع الوقت، أدت إلى خلق مفهوم، تحول إلى أداة للهيمنة الثقافية، مفهوم عن الثقافات غير الأوروبية منظورًا إليها عبر موشور التطور الثقافي والفكري الأوروبي، هذا هو المفهوم المُبتدع الذي دعاه **إدوارد سعيد** 'الاستشراق':

> فالشرق جزء لا يتجزأ من الحضارة المادية والثقافية الأوروبية. والاستشراق يعبر عن هذا الجانب ويمثله ثقافيًا، بل وفكريًا، باعتبار الاستشراق أسلوبًا 'للخطاب'، أي للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات ومفردات وبحوث علمية، وصور، ومذاهب فكرية، بل وبيروقراطيات استعمارية وأساليب استعمارية.... بصفة الاستشراق أسلوبًا غربيًا للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه[5].

لكن، ثبت أن التفاعل بين الثقافات هو عملية ذات اتجاهين. ذلك أن القناعات بأن الثقافات الأقدم في الشرق هي 'مصدر الحضارة'، وأن

5- أخذت هذا المقطع من كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد من الترجمة التي قام بها د. محمد عناني، والصادرة عن دار رؤية للنشر والتوزيع في عام 2006، ص44-45 [المترجم]

البحث عن الجذور يكمن في الشرق، وأن اللغات الأوروبية كانت مرتبطة بالسنسكريتية، سيكون لها تأثير عميق في التفكير السياسي الغربي في القرن التاسع عشر. وبالمثل، اقترنت محاولات محاكاة التطور الاقتصادي الغربي في تلك البلدان الآسيوية والأفريقية التي تعرضت لـ 'الاستغراب'[6]، بتقدير عال للقيم الثقافية الغربية، ولا سيما لمفاهيم من قبيل الحقوق الطبيعية والليبرالية والديمقراطية البرلمانية، والتي اعتبرت أسس ذلك النمو.

ضمن هذا الإطار، كان على القوميين، الذين تحدّوا العدوان الأجنبي، أن يواجهوا مشكلة تأكيد الهوية الوطنية عبر مكافحة الظلامية، وإصلاح البنى والتقاليد الثقافية والدينية القائمة وعقلنتها. باختصار، كان عليهم تحدي النظام القديم وتغييره تغييرًا جذريًا أحيانًا، وفي الوقت نفسه، إحياء ما كان يُعرّف على أنه تقاليد حقيقية وأصيلة من ماض سحيق ومستقل. ولدى قيامهم بذلك، تأثروا بالمستشرقين الأوروبيين الذين مجّدوا الحضارات والتقاليد الثقافية الآسيوية، كما تأثروا بالفكر السياسي الغربي أيضًا. وألهمتهم، على وجه الخصوص، شعارات الحرية والمساواة والإخاء التي نادى بها المفكرون الثوريون الفرنسيون في القرن الثامن عشر ووجهات نظرهم المعادية للدين.

إضافة إلى ذلك، إنّ ازدهار الليبرالية في القرن التاسع عشر، ولاسيما أفكار جيريمي بينثام وجون ستيوارت ميل في بريطانيا، والتحدي الاشتراكي من جانب الطوباويين الفرنسيين، وفيما بعد الماركسيين، قد أثّر تأثيرًا قويًا في شرائح المثقفين الآسيويين. ولا بد للمرء من التأكيد على تأثير الداروينية في آسيا، وكذلك تأثير المفكرين الأحرار والتصوّف وجميع الحركات المعادية

6- فضلنا ترجمة كلمة (Occidentalism) بالاستغراب لتحمل نفس إيقاع كلمة الاستشراق، مع أن لكلمة استغراب معنى آخر في العربية. [المترجم]

للمسيحية ورجال الدين في القرن التاسع عشر، بما فيها الصراعات السياسية المريرة بين الدولة والكنيسة، والفصل بين الدين والسياسة وعلمنة المجتمع التي جرت في عديد من البلدان الأوروبية. وضمن سياق استعماري، أو شبه استعماري، كان لمناهضة المسيحية والأنشطة التبشيرية مضامين مناهضة للإمبريالية، كما منح تحدي المسيحية في أوروبا زخمًا لحركات الإحياء الثقافي الوطنية الموجودة أصلًا (كما في الهند وسريلانكا). وبطريقة مماثلة، أثرت العقلانية الأوروبية والماسونية والعلمانية والوضعية في تلك المجموعات الليبرالية والاشتراكية في آسيا وأفريقيا التي كانت أقل اهتمامًا بالإحياء الديني منها بالتغيير الاجتماعي.

عمومًا، اتخذ الإحياء الديني ومناهضة التقاليد الشكل نفسه في معظم الدول الآسيوية، رابطًا بين إعادة تفسير النصوص المقدسة وإصلاح الهياكل الدينية؛ ما أدى، في بعض الحالات، إلى الحد من نفوذ رجال الدين. إذ في الشرق الأوسط، اعتبر الإسلام، بصيغته الموجودة، عقبة في طريق التطور السياسي والاقتصادي القومي؛ وكُتب الكثير، ليس عن الحاجة إلى العودة إلى الإسلام 'الصحيح' في حقبته الأبكر فحسب، بل أيضًا عن فكرة أن الإسلام، لو أعيد تفسيره تفسيرًا صحيحًا، لكان دينًا عقلانيًا متوافقًا مع التقدم الاجتماعي. واشتغلت حركات مماثلة في آسيا حيال الأديان الأخرى. ففي الهند، كانت هناك محاولة لإعادة تفسير الهندوسية على أساس مفهوم الإله الواحد ووحدة الجنس البشري؛ واعتبرت الممارسات الاجتماعية البغيضة، مثل الطبقية وحرق الأرملة، نتيجة تراكمات أو أخطاء في التفسير. وفي سريلانكا، رجع الإصلاحيون إلى النصوص البوذية، وأعادوا تفسيرها على أنها مؤشر على نظام أخلاقي عقلاني، يتوافق تمامًا مع المعرفة العلمية الحديثة.

اعتُبرت السلطة الدينية، في بلدان آسيوية عديدة، رجعية وداعمة للأنظمة الإقطاعية الفاسدة، وبذلك فهي تعيق نمو القومية وتمنع الإصلاحات اللازمة في البنية الفوقية للنظام الاجتماعي، مثل التدابير الرامية إلى تحرير المرأة. ربما كانت الجهود المبذولة لتقليص نفوذ السلطات الدينية أكثر وضوحًا في البلدان ذات التراتبيات الراسخة، كما في الإسلام. لوحظ الاندفاع نحو بناء دولة علمانية بوضوح في حركة 'تركيا الفتاة' في بدايات القرن العشرين، التي أثّرت بدورها في السياسات في البلدان الإسلامية المجاورة. ويُظهر محتوى الإصلاحية السياسية والدينية المناهضة للبرهمية وجهًا آخر من النزعة نفسها.

هكذا، لدينا حالة، شكّل فيها الفكر العلماني الغربي عاملًا حاسمًا في صياغة الوعي، وفي وضع هياكل تتيح التخلص من هيمنة السلطة السياسية الغربية. أدركت النخب الدينية والسياسية التقليدية إدراكًا تامًا مخاطر هذا الوعي الناشئ، فحاولت مواجهة التحدي بطرق مختلفة: الانعزال الكامل في بعض البلدان، والعودة إلى الأصولية في أخرى. لكن في معظم البلدان المشمولة في الدراسة، استولت البرجوازية على منظومة الأفكار الجديدة، واستخدمتها وسيلة في محاولتها صوغ وعي وطني جديد وهياكل سياسية علمانية معاصرة. لكن، لا بدّ من الإشارة إلى أن الحماس الأول الذي رافق متابعة هذه المُثل العليا قد تقلّص إلى حد ما الآن. لقد أثبتت العقائد ما قبل الرأسمالية والأديان قدرة مدهشة على الاستمرار.

شكّل التعليم عاملًا مهمًا آخر في صياغة هذا الوعي. إذ في جميع البلدان المشمولة في هذا البحث تقريبًا، ارتبط التعليم ارتباطًا وثيقًا بالدين، واقتصر عمومًا على الطبقات الدينية والطبقات العليا من المجتمع. كان التعليم الجماهيري مفهومًا خاصًا بالعالم البرجوازي، أدخلته القوى الاستعمارية إلى

تلك البلدان. على الرغم من أن التعليم بدأ في معظم الحالات بوصفه عملية تبشيرية وعملية لتأهيل كوادر إدارية محلية، فقد مهّد الطريق لانتشار محو الأمية بين الجماهير. وفي نهاية المطاف أصبح هذا التعليم أيضًا وسيلة لتقديم المعرفة في العلوم الحديثة. في المقابل، شكّل انتشار محو الأمية، بدوره، الركيزة التي أمكن على أساسها تأسيس الصحف والمجلات. وسوف نبين بوضوح الطرق المحددة التي صيغ بها وعي المرأة عن طريق التعليم في دراسات الحالات الآتية.

كان لانتشار محو الأمية والصحف أثر آخر بعيد المدى. إذ يمكن أن يكون للحوادث السياسية في بلد ما أثر سريع في القوميين والثوريين في بلد آخر. كانت إحدى نقاط التحول المهمة في القومية الآسيوية، على سبيل المثال، انتصار اليابان على روسيا القيصرية في حرب منشوريا في عام 1905. إذ أعجب الآسيويون باليابان بسبب نجاحها السريع في سياسات التحديث والتصنيع، وقد اجتذبت العديد من الطلاب والمنفيين السياسيين من دول الجوار (ولا سيما من الصين وكوريا وفيتنام). هكذا، أظهر النصر العسكري الياباني أن الآسيويين قادرون قطعًا على تحدي الأوروبيين في حروب مسلحة وهزيمتهم. زعم صن يات سين أن النصر الياباني منح 'أملًا لامحدودًا'، و'رفع مكانة كل الآسيويين'[7]، وأعلن نهرو أن اليابان كانت 'ممثلة آسيا في محاربة العدوان الغربي. فإذا نجحت اليابان في مواجهة واحدة من أقوى الدول الأوروبية، فلماذا لا تنجح الهند؟'[8]. كذلك منحت الثورة الروسية في عام 1905 الثوريين والديمقراطيين الآسيويين القناعة بإمكانية الإطاحة بالحكومات المطلقة، مهما كانت راسخة:

7- انظر (Spector 1962:30)
8- انظر (Nehru 1949: 440-4)

أكدت الحرب اليابانية-الروسية إمكانية الإطاحة بالإمبريالية الغربية. وأظهرت ثورة 1905 الروسية إمكانية الإطاحة بالسلطة الاستبدادية، وطنية كانت أم أجنبية. وفي معظم الدول الآسيوية، حيث انصهر الهدفان معًا، أحدثت هزيمة روسيا وثورة روسيا معًا تأثيرًا هائلًا ودائمًا[9].

ومن بين الحوادث العاصفة الأخرى، التي أثارت ردة فعل قوية بين القوميين في العالم الثالث، هناك نضالات الإيرلنديين ضد الهيمنة البريطانية، ولا سيما استشهاد المقاتلين والمضربين عن الطعام من أجل الحرية. سجّل العديد من الآسيويين والأفارقة، ممن كانوا في أوروبا في أوائل القرن العشرين، موقفًا تمثّل بزيارة إيرلندا؛ وهذا ما فعله نهرو في عام 1907، حيث عززت الزيارة 'مشاعره المتطرفة'[10]. علاوة على ذلك، أذكت التغيرات السياسية التي حدثت في بعض بلدان آسيا وأفريقيا جذوة الأمل في مناطق أخرى مازالت النضالات فيها مستمرة. كان للإطاحة بسلالة المانشو وإعلان الجمهورية الصينية من جانب صن يات سين في عام 1912 تأثير هائل في القوميين في البلدان الأخرى. وبالمثل، كانت ثورة تركيا الفتاة، في عام 1908، وإعلان مصطفى كمال الجمهورية في عام 1922 حوادث دراماتيكية أثرت في الصراعات الأخرى، في حين لعبت أخبار الانتفاضات في الهند ومصر وإيران وفيتنام ودول أخرى عديدة، والتي سُلّط عليها الضوء في الصحف، دورًا في تقديم التشجيع المتبادل. ربما كان الحدث الأكثر تأثيرًا هو الثورة الروسية في عام 1917، والتي أحدثت جلجلة في أنحاء العالم غير الأوروبي، وبعثت الآمال في الدول المستعمَرة بتغيير كبير. في ذلك

9- انظر (Spector 1962:30)

10- انظر (Gopal 1975:22)

الوقت، أعربت صحيفة راديكالية سريلانكية عن حماس القوميين والثوريين الآسيويين الشباب: 'لقد زال حكم القياصرة، الذي كبّل الحرية الإنسانية على مدى عصور، من روسيا التعيسة، ومنح الأمل بفجر يوم أفضل'[11]. تحت تأثير الحوادث في روسيا، أطلقت الأحزاب الشيوعية، التي نشأت في آسيا في أوائل العشرينيات، في الصين والهند واليابان وإيران ومصر وتركيا وغيرها، حركات ثورية من أجل التغيير السياسي والاجتماعي.

ينبغي علينا دراسة الحركة الديمقراطية من أجل حقوق المرأة والنضالات النسوية، التي ظهرت في آسيا، في سياق مقاومة الإمبريالية والأشكال المختلفة من الهيمنة الأجنبية، من جهة، ومقاومة الممالك الإقطاعية والحكام المحليين الاستغلاليين والهياكل الدينية والبطريركية التقليدية، من جهة أخرى. ستبين الدراسات التفصيلية القطرية أن النضال من أجل تحرير المرأة كان جزءًا لا يتجزأ من حركات المقاومة الوطنية. إذ في جميع هذه البلدان، ظهرت 'قضية المرأة' بقوة في مطلع القرن العشرين. وبطبيعة الحال، كان النقاش بشأن دور المرأة ووضعها قد بدأ قبل ذلك، لكن في حقبة التوسّع الرأسمالي والإمبريالي اتّخذت القضية أبعادًا جديدة؛ إذ غيّر نمو الرأسمالية النظام الاجتماعي القديم، وأدّى إلى نشوء طبقات وفئات جديدة مما اضطر المرأة إلى طرح القضية القديمة بديناميكية جديدة. باختصار، باتت القضية أحد الحقوق الديمقراطية.

كانت النساء، من وجهة نظر الرأسماليين وملاك الأراضي المحليين، أرخص مصدر للعمالة في المزارع والزراعة والصناعة. ومن وجهة نظر السلطات الاستعمارية والمبشرين، كان يجب تعليم النساء المحليات ليكنّ زوجات وأمهات صالحات (ويفضل مسيحيات) للموظفين

11- انظر (Jayawardena 1972:227)

المهنيين وأصحاب الياقات البيضاء الذين يتلقون تأهيلهم من أجل إمداد الاقتصاد الاستعماري بالعاملين. ومن وجهة نظر الإصلاحيين الذكور، من البرجوازية المحلية، كان يجب «تغريب» النساء وتعليمهن من أجل تعزيز الصورة 'المتحضرة' والعصرية عن بلادهم وأنفسهم، وليؤثرن تأثيرًا جيدًا في الجيل التالي؛ فازداد الطلب على 'ربات البيوت المتحضرات'.

لا بدّ من التشديد على أهمية العمالة النسائية في ظل ظروف التطور الرأسمالي في آسيا. ولئن كان صحيحًا أن المرأة قد كدحت في الحقول والمزارع والصناعات المنزلية في مرحلة ما قبل الرأسمالية، فإنها مع تطور الرأسمالية في سياق استعماري، أو شبه استعماري، يفترض أن تصبح متاحة باعتبارها أكبر جيش احتياطي لليد العاملة وأرخصه. ولهذا كانت عمالة المرأة مهمة جدًا للرأسماليين الأجانب والمحليين؛ وهكذا، كانت التقاليد والممارسات، التي تقيّد حركية المرأة، أو تفرض إقصاءها، تضرّ بالرأسمالية في بحثها عن يد عاملة 'حرة' ورخيصة. مع نمو الصناعات –ولا سيما تلك المرتبطة بتجارة النسيج– ازداد الطلب على اليد العاملة النسائية في جميع البلدان قيد البحث: الصين (الحرير والصناعات المرتبطة به)؛ اليابان (المنسوجات والسلع الاستهلاكية)؛ إيران (السجاد)؛ مصر (القطن)؛ الهند (المنسوجات)؛ تركيا (البسط والمنسوجات). كما كانت اليد العاملة النسائية مهمة جدًا في قطاع الزراعة (الشاي والمطاط وجوز الهند والسكر وغيرها)، وفي المزارع والزراعة المنزلية في تلك البلدان. هكذا، كانت الخطوات نحو تحقيق المزيد من تحرير المرأة متوقعة لتمكينها من العمل وتلبية احتياجات الصناعيين والمزارعين على نحو أفضل.

كما أفرزت عملية التوسّع الرأسمالي برجوازية ناشئة، ظهرت جزئيًا نتيجة احتياجات الإدارة الإمبراطورية، بمعنى حاجتها إلى المهنيين والإداريين

المحليين، وجزئيًا، نتيجة احتياجات أشكال التنظيم الاقتصادي الجديدة التي كانت تخدم رأسمال المال الأجنبي. لكن رجال تلك المجموعات الناشئة نظروا إلى 'قضية المرأة' من منظور مختلف جدًا. وفي حين كانت نساء الطبقة العاملة والفلاحية يتحولن إلى بروليتاريا، كانت نساء البرجوازية يتدربن على قبول أدوار اجتماعية جديدة تتوافق مع الأيديولوجيا البرجوازية الناشئة في تلك الفترة. فعلى سبيل المثال، اقتنع البيروقراطيون والمبشّرون والإصلاحيون الذكور بأنه يجب تحرير المرأة من المساوئ الاجتماعية لماض 'وحشي' ومن الممارسات التي عرّفتها معايير المجتمع الأوروبي السائدة على أنها بغيضة. وسُلّط الضوء على جوانب واضحة من العنف والاضطهاد، مثل: حرق الأرملة في الهند، والحجاب وتعدد الزوجات والزواج العرفي والعزل في مصر وتركيا وكوريا وفيتنام وإيران وإندونيسيا، وربط الأقدام في الصين. لكن أضيفت إلى تلك الممارسات ممارسات أخرى تحت مسمى 'الممارسات الوحشية'، وهي التي كانت تجري ضد الأفكار المسيحية بشأن الزواج الأحادي والضبط الجنسي، والتي فرضها الأوروبيون على نسائهم. على سبيل المثال، بقايا النظام الأمومي والعادات الجنسية المتسامحة وتعدّد الأزواج والطلاق بالتراضي، وجميعها كانت موجودة في مناطق الكاندي في سريلانكا، لم تتعرض للنقد من جانب الحكام الأجانب والمبشرين فحسب، بل ومن جانب رجال البرجوازية المحلية أيضًا. كان كثير من الإصلاحيين ضمن البرجوازية المحلية رجالًا رأوا أن الشرور الاجتماعية في مجتمعاتهم تشكل تهديدًا لاستقرار الحياة الأسرية البرجوازية، ولذلك قاموا بحملات تدعو إلى الإصلاح لتقوية بنى المجتمع الأساسية، لا لتغييرها. هكذا، حمل الكثير من الحركات الإصلاحية تحيزًا محافظًا في ثناياها.

تباينت طبيعة حركات المقاومة في تلك البلدان وطبيعة النضالات

النسوية داخل تلك الحركات، مع توازن القوى الناتج عن التوسع الرأسمالي. في معظم البلدان، هيمنت البرجوازية المحلية على تلك الحركات. ومرة أخرى، كان هناك نوعان: ذلك الذي وجدت فيه الرأسمالية أن من الضروري تعبئة الجماهير في الصراع، كما حصل في الهند وإندونيسيا؛ أما النوع الآخر فهو الذي حلّت فيه البرجوازية المحلية محل الحكام الإمبرياليين من خلال عملية تفاوض وإصلاحات تدريجية، كما حدث في سريلانكا والفيليبين. لم يتجاوز نضال المرأة المرتبط بكلا النوعين من حركات المقاومة نطاق إصلاحات مختارة ومحدودة: المساواة للنساء ضمن عملية قانونية، وإلغاء الممارسات التمييزية الواضحة، وحق التصويت والتعليم والملكية، وحق المرأة في دخول حقل السياسة والمهن، إلخ. لم يكن لتلك الإصلاحات أثر يذكر في الحياة اليومية لجمهور النساء؛ كما أنها لم تعالج القضية الأساسية المتمثلة بتبعية المرأة داخل الأسرة وفي المجتمع. حتى عندما انخرطت نساء الطبقات العاملة، فإن الطبيعة الخاصة للصراعات تحدّدت بطبيعة الصراع الأكبر؛ وكان موضوع الأجر المتساوي -ومطالب مماثلة في العادة- هو هدفها الأساسي.

غير أن انخراط المزارعين والعمال في حركات المقاومة، في عدد قليل من البلدان، دفع الصراع إلى جبهة أوسع. ذلك أنهم، في عدم اكتفائهم باستبدال الأنظمة الإمبريالية وما قبل الرأسمالية ببرجوازية محلية، سعوا إلى تحوّل أكثر راديكالية في المجتمع، إلى إقامة مجتمع اشتراكي، وهو اتجاه أوضحته الدراسات القطرية في حالتي الصين وفيتنام. تمكّن العنصر النسوي في هذه الحركات من أن يصبح قوة ثورية ساعدت على تغيير المجتمع وتحسين وضع المرأة في آن معًا. في هذا السياق، تقدم أمثلة على النسوية الثورية خلال أوائل القرن العشرين دليلًا قيّمًا على أن النسوية لم تكن انحرافًا، انحرافًا برجوازيًا،

ولا مسألة لا ينبغي النظر فيها إلا بعد ثورة اجتماعية؛ بل على العكس، إنها عملية يجب أن تكون دائمة ومستمرة خلال جميع مراحل النضال.

لا تحدث الحركات النسائية في فراغ، بل تقترن بالحركات الاجتماعية الأوسع، التي تشكل هي جزءًا منها، وتتقرر بها. إن وعي المجتمع العام لنفسه ومستقبله وبنيته ودور الرجال والنساء فيه، يستتبع قيودًا على الحركة النسائية، تحدد -بشكل عام- أهدافها وأساليب نضالها. سنأتي، في الدراسات القطرية، على ذكر النساء الشجاعات اللواتي استبسلن، عن وعي، لتخطي تلك القيود في السعي لتحقيق الأهداف التي تعرّف اليوم على أنها نسوية، لكنهن فشلن بسبب تدنّي مستويات الوعي العام.

من الملائم في هذه المرحلة، مناقشة وعي المرأة الذي ظهر في البلدان المشمولة بالدراسة بعد تأثير الاستعمار وتجربة المجتمع الغربي وفكره. ومن بين جميع الأيديولوجيات الدينية التي نوقشت، كان للإسلام أطول احتكاك مع أوروبا. فمنذ بداياته الأولى، وهو يخوض معركة مستمرة مع المسيحية. لكن التحدي الذي واجهه الإسلام في القرن التاسع عشر لم يكن المسيحية، بل العلمانية الأوروبية. كما يقول **برنارد لويس**:

> فلسفة خالية من الدلالات المسيحية الواضحة، وظهرت في مجتمع غني وقوي ويتمدد بسرعة، بدت لبعض المسلمين وكأنها تجسّد سرّ النجاح الأوروبي، وتقدّم علاجًا للضعف والفقر والتراجع، وهي أمور كان إدراكهم لها يزداد. في القرنين التاسع عشر والعشرين، مارست العلمانية الأوروبية، وسلسلة من المذاهب السياسية والاجتماعية والاقتصادية المستوحاة منها، سحرًا مستمرًا على أجيال متعاقبة من المسلمين[12].

12- انظر (Lewis 1982: 184)

أَولى الرحالة المسلمون إلى أوروبا، الذين حاولوا فهم هذا المجتمع العلماني، اهتمامًا خاصًا بوضع المرأة الأوروبية. وصدمتهم بقوة حقيقة أن النساء بدون حرّات نسبيًا من القيود الاجتماعية للمجتمع الإسلامي، وأنه كان يسمح لهن بالتنقل، وأنهن كنّ محترمات في المجتمع وأنّ الرجال كانوا يطيعونهن. كانت مؤسسة الزواج الأحادي وحقيقة أن العائلة هي الوحدة الأساسية في المجتمع تعتبر أفكارًا غريبة أيضًا، وأثارت النقاش. كتب **أوليا جلبي**، وهو رحالة تركي من القرن الثامن عشر ومراقب للمجتمع الأوروبي:

> إذا صادف الإمبراطور امرأة في الشارع ... فإنه يوقف حصانه، ويسمح لها بالمرور. وإذا كان الإمبراطور راجلًا ... فإنه يبقى واقفًا وقفة مهذبة ... يرفع قبعته ... ويبدي احترامًا للمرأة، ولا يتابع مسيره إلا بعد أن تمر. هذا مشهد رائع جدًا. في هذا البلد، وفي أماكن أخرى في أرض الكفار، للنساء الكلمة الفصل، وهنّ يعاملن بتقدير واحترام كرمى للسيدة **مريم العذراء**[13].

علّق كثيرون على الحرية التي كانت النساء يبدينها في تعاملاتهن الاجتماعية مع الرجال؛ أرغم مشاهدو حفلات الرقص على التفكير بأن تلك الحميمية كانت تعني الحرية الجنسية أيضًا. وفي بعض الأحيان، وصل انبهار رحالة القرن الثامن عشر بحرية النساء المزعومة إلى درجة نزعوا معها إلى المبالغة:

> في فرنسا، النساء أرفع مكانة من الرجال، لذلك يفعلن ما يشأن، ويذهبن حيثما يردن؛ ويبدي أعظم سيد احترامًا وكياسةً يتخطيان كل الحدود لأكثر النساء تواضعًا. تسود أوامرهن في ذلك البلد[14].

13 - انظر (Lewis 1982: 287)

14 - نقلًا عن محمد سعيد أفندي كما ورد في: (Lewis 1982: 289)

انبهر أولئك الرحالة بانفتاح مجتمع سمح لبعض الرجال والنساء بالمشاركة في تعاملات اجتماعية سهلة؛ ويمكن القول أنهم وجدوا ذلك مدهشًا جدًا، لأن النخبة الإسلامية في ذلك الوقت كانت معتادة على عزل نسائها في الحريم. لكن غير المسلمين تأثروا بذلك بالقدر ذاته. إذ سافر **يو كيل تشون** من كوريا إلى الولايات المتحدة الأمريكية في نهاية القرن التاسع عشر سفيرًا لبلاده هناك، ونشر وصفًا عن أسفاره في عام 1892. وكان أحد الأشياء التي بهرته أعظم إبهار هو وضع النساء ومكانتهن في المجتمع الأمريكي وتشغيلهن في مهن وأعمال مختلفة خارج المنزل. وفوق ذلك، كان مفتونًا، إلى حد كبير، بنمط الزواج الذي يسمح للنساء، بطريقة مثالية، باختيار أزواجهن على أساس الحب. وختم يو وصفه بالدعوة إلى المساواة بين المرأة والرجل. وعلى الرغم من أنه أوضح تمامًا أن ذلك لم يكن ناتجًا عن الاهتمام بحقوق الإنسان للمرأة، بل لأن المساواة من شأنها أن تعزز رفاه الأطفال والمنزل والبلد، فلا يزال جديرًا بالملاحظة أنه أولى هذا العامل أهمية خاصة. كذلك تأثرت النساء الآسيويات بأسطورة أن جميع النساء الغربيات 'حرّات'. ولإعطاء مثال على ذلك، نحو عام 1900، كانت **كارتيني**، رائدة تعليم المرأة في إندونيسيا، تحسد 'المرأة الأوروبية المستقلة الحرة'[15].

تبنّى إصلاحيون عديدون في آسيا، وقد واجهتهم مجتمعات متطورة وقوية بما يكفي لإخضاعهم والحاجة إلى تحديث مجتمعاتهم، فكرة أن حرية النساء الظاهرة في المجتمعات الغربية هي مفتاح تقدم الغرب، وجادلوا بأن 'التخلف الشرقي' يعود جزئيًا إلى مكانة المرأة المتدنية. وعلى سبيل المثال، نادى **فوكوزاوا يوكيشي**، وكان مترجمًا مع أول بعثة يابانية رسمية إلى أوروبا في عام 1862، بالمساواة بين الجنسين. وانتقد، في كتابه تشجيع

15- انظر (Geertz 1964:137)

التعليم[16]، العلاقات التقليدية بين الرجال والنساء، وأيّد الزواج الأحادي وحرية الاختيار في الزواج لجعل المجتمع الياباني أكثر 'لياقة' و'تحضرًا'. قال **فوكوزاوا** بصراحة: 'سأحاول أن أجعل مجتمعنا أكثر لياقة حتى لو ظاهريًا فقط ... أودّ أن أكرّس جهودي المستقبلية لرفع المعايير الأخلاقية للرجال والنساء في بلدي كي يكونوا جديرين حقًا بأمة متحضرة'[17]. ونظرًا لأن وضع المرأة في المجتمع كان المقياس الشائع 'للتحضر'، طالب إصلاحيون كثيرون بسنّ تشريعات اجتماعية من شأنها تحسين وضعهن. هكذا، قاد الراجا **راموهان روي** في الهند حملة ضد ما أطلق عليه المبشرون 'بعض الممارسات المروعة'. وأعقبت ذلك إجراءات قادها عديد من المصلحين الاجتماعيين الآخرين، بمن فيهم **فيد.ياساجار وك. س. سين وراناداي وفيول**. وبالمثل، أدان مثقفون يابانيون، في عهد **مايجي**[18]، مثل **فوكوزاوا وسوهو** تقاليد الحياة العائلية الكونفوشوسية، ودافعوا عن حقوق المرأة. وفي حركة تركيا الفتاة، في مطلع القرن العشرين، طالب **ضياء كوك ألب وأحمد آغا أوغلو** بتحرير المرأة. أعرب **كوك ألب** عن رأي التيار العام بين الإصلاحيين الذكور عندما كتب: 'في المستقبل، يجب أن تقوم الأخلاق التركية على الديمقراطية والنسوية، إضافة إلى القومية والوطنية والعمل وقوة الأسرة'[19]. وأعرب كاتب تركي آخر، هو **توفيق فكرت**، عن المشاعر السائدة بين الإصلاحيين الآسيويين في ذلك الوقت بالقول 'عندما يُحطّ من مكانة المرأة، يُحطّ من قدر

16- The Encouragement of Learning

17- انظر (Fukuzawa 1968: 306, 336)

18- هو عهد الإمبراطور الياباني مايجي تينون (1852-1912) Meiji Tennon ويعرف عهده بعهد الحكم المتنور لأنه قام بإصلاحات جعلت اليابان في مصاف الدول المتقدمة في العصر الحديث. [المترجم]

19- انظر (Ahmed 1982:155)

الإنسانية'[20]. في الصين، عارض الإصلاحيون في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ممن التفوا حول صن يات سين، القيود المفروضة على المرأة تقليديًا في المجتمع الصيني، وكذا فعل القوميون، مثل الدكتور سو تشاي بيل في كوريا، وخوسيه ريزال في الفيليبين، اللذان دافعا بشدة عن التعليم العلماني للنساء. وهكذا اعتبر التعليم وحرية الحركة للمرأة والزواج الأحادي مؤشرات على الحداثة والتقدم والتحضر. حاول الإصلاحيون تجسيد هذه العوامل في برامجهم السياسية وأعمالهم، وسعوا لجعل زوجاتهم وبناتهم تجسيدات للمثال الجديد.

اقتضى هذا الوعي الجديد امرأة 'متنوّرة'. إذ أن الرجل البرجوازي الجديد، الذي هو نفسه نتاج الثقافة الغربية أو تأثير المبشّرين، كان بحاجة إلى أن تكون شريكته 'امرأة جديدة'، متعلمة بلغة أجنبية حسب البلد المعني، وتلبس على الطراز الجديد، وتواكب الطرق الغربية؛ امرأة 'لائقة' في المجتمع الاستعماري، غير أن دورها يقتصر على المنزل بالدرجة الأولى. كان على أولئك النساء أن يظهرن أنهن نقيض كل ما اعتبر 'رجعيًا' في المجتمع القديم: فهن لم يعدن منعزلات، ولا محجبات، ولا أميات ولا بعقول وأقدام مقيدة، ولا مهددات بالموت على محرقة جنازة الأزواج. تبنّى رجال الطبقة المثقفة ونساؤها بحماس مفهوم 'المرأة الجديدة' ومصطلحاته التي كانت رائجة جدًا في أوروبا في القرن التاسع عشر. فعلى سبيل المثال، حمل كتاب **قاسم أمين** عن تحرير المرأة، والمنشور في عام 1901، عنوان **'المرأة الجديدة'**؛ وفي عام 1919، شكّلت نساء مصريات 'جمعية المرأة الجديدة'. وفي العام نفسه أُسست 'جمعية المرأة الجديدة' في اليابان، بينما في الصين وكوريا، نُشرت مجلات نسائية حملت اسم 'المرأة الجديدة' في عامي 1919 و1920 على التوالي.

20- انظر (Ahmed 1982:155)

على الرغم من أن المصطلح كان متشابهًا، فإن المناطق المتنوعة أظهرت اختلافات في مفهوم 'المرأة الجديدة' هذا؛ فكان التركيز في بعض الدول الإسلامية على نسخ الأنماط الغربية في لباس النساء، بما في ذلك أحدث الأزياء، ونبذ اللباس التقليدي. ونظر الحداثيون إلى الحجاب على أنه دليل على تخلف المرأة وإقصائها؛ هكذا، سُجن **جميل صدقي الزهاوي** في عام 1911، لأنه دعا إلى التخلص من الحجاب في العراق، وكانت التهمة الموجهة إليه: التحريض على الفتنة[21]. أولي خلع الحجاب، الذي اعتبر رمزًا للنظام الإقطاعي، أهمية كبيرة، وأصبحت المناسبات التي ظهرت فيها نساء بارزات سافرات لحظات مثيرة في تحدي النظام القديم. تشمل بعض الأمثلة السلوك الشجاع للقائدة البابية في إيران، **قرة العين**، التي قاتلت في معارك، وأثارت فضيحة في أربعينيات القرن التاسع عشر عندما ظهرت سافرة؛ وأول ظهورات قامت بها ملكة أفغانستان **ثريا** سافرة أمام الملأ في عشرينيات القرن العشرين، وملكة إيران في عام 1936؛ وحفل زفاف **مصطفى كمال** الذي ظهرت فيه عروسه، **لطيفة خانم**، من دون حجاب في عام (1922)؛ وجرأة **هدى شعراوي**، التي رمت بحجابها علنًا في البحر (1923).

في ثقافات آسيوية أخرى، ارتدت نساء متمردات لباسًا ذكوريًا أحيانًا -في تحدٍّ لجميع وجهات النظر التقليدية عن السلوك والوقار الأنثويين، وهذا معروف في الأدبيات، حيث كانت نساء بطلات يقدن الرجال إلى الحرب مرتديات ثياب المعركة الذكورية (على سبيل المثال، مولان في القصة الصينية التي تعود إلى القرن السادس). وفي الحياة الحقيقية أيضًا، قاتلت محاربات ملهمات على أرض المعركة مرتديات ملابس الرجال. أشهر أولئك المحاربات هي ملكة جانسي، التي قادت قواتها، ممتطية صهوة حصان، في

21- انظر (Woodsmall 1936: 69)

حرب الاستقلال ضد البريطانيين في الهند في عام 1857. يذكر **اللورد كانينغ** أنها 'اعتادت أن تلبس مثل رجل (مع عمامة) وأن تمتطي الخيل مثل رجل أيضًا'[22]. وشاركت الثورية البنغالية **كالبانا دوت** في الغارة على مستودع شيتاغونغ للأسلحة في عام 1930 متنكرة بزي رجل. وفي الصين، استمر التقليد أيضًا، فغالبًا ما كانت الثورية الصينية **جيو جين** (مستلهمة قصة **مولان**) تلبس ملابس الرجال أثناء إقامتها في اليابان (نحو العام 1905)، كما كانت النساء الصينيات المقاتلات في جيوش التحرير الثورية في عشرينيات القرن العشرين يرتدين ملابس الجيش الرجالية. وكذلك أصبح تقليد رؤية شعر المرأة على أنه رمز للجمال قضية، وتحدت نسويات عديدات ونساء 'متحررات' في العالم الإسلامي واليابان والصين وكوريا التقليد، وقصّرن شعرهن تماشيًا مع الموضة العصرية. لكن خلال فترات الثورة المضادة، كما هي الحال في الصين وإيران في السنوات الأخيرة، حدث رد فعل عنيف، وأصبحت النساء اللواتي تجاهلن العادات القديمة أهدافًا للعنف الجسدي.

تقدم مسرحية بيت *الدمية* التي كتبها **إبسن** في عام 1879، مثالًا أخّاذًا على تأثير الأفكار الغربية في الوعي الجديد المتعلق بتحرير المرأة. أثار موضوع المسرحية فضيحة في كل من آسيا وأوروبا؛ لأنه تحدى جميع الأعراف الاجتماعية المقبولة التي تخص دور المرأة. في المسرحية، تصفق **نورا** الباب، وتترك زوجها وأطفالها على أساس أن لديها قبل واجبها 'الأخلاقي'، بوصفها زوجة وأمًا، وفوقه، واجبًا 'مقدسًا' نحو نفسها. مثّلت **نورا**، في سياق العصر، الكفاح لكسر القيود التقليدية والأخلاق القويمة والتوصل إلى هوية واعية للذات. وصارت **نورا**، في الصين واليابان وكوريا والهند وعديد من

22- انظر (Hibbert 1980: 385)

البلدان الآسيوية الأخرى، موضوعًا للنقاش ورمزًا، لا للنساء فحسب، بل وللمثقفين الذين يناضلون للتحرر من 'النظام القديم'. تُرجمت المسرحية إلى اللغة الصينية، وفي عام 1918، أُفرد عدد خاص من مجلة نيو يوث (الشباب الجديد) لـإبسن؛ علاوة على ذلك، كانت كلمة 'الإبسنية' تستخدم كثيرًا بين المثقفين الصينيين للتعبير عن ثورتهم الأيديولوجية، وذكر نهرو مسرحية بيت *الدمية* في كلمة ألقاها أمام طالبات في عام 1928. وفي الصين وبلدان أخرى، حيث تجاوز السجال الديمقراطية البرجوازية، حفز تمرد نورا الجدل بين الثوريين. فجادل بعضهم بأن بادرتها كانت فردية محضة، ولا معنى لها ما لم تدخل تغييرات اجتماعية من شأنها أن تجعل التحرر الحقيقي ممكنًا. على سبيل المثال، تنبأ لو شيون، في مقالته المنشورة في عام 1923 بعنوان 'ما الذي يحدث بعد أن تغادر نورا؟'، بأنها إما ستضطر للعودة إلى المنزل، أو ستتحول إلى عاهرة، لأن المجتمع الرأسمالي لن يتيح لها خيارًا آخر[23].

لكن هذه لم تكن هي الصورة الكاملة. إذ في بحث البرجوازية الناشئة عن هوية وطنية، عادت أيضًا إلى ثقافة وطنية، حيث رأت أنه لا يمكن أن تكون المرأة الجديدة نسقًا كاملًا للثقافة التقليدية. وعلى الرغم من أن الواجب يفترض إلغاء بعض الممارسات الظالمة ظلمًا واضحًا، وإشراك النساء في نشاطات خارج المنزل، فمازال عليهن التصرف بوصفهن حارسات للثقافة الوطنية والدين الأصلي والتقاليد الأسرية؛ بعبارة أخرى، أن يكنّ 'عصريات' و'تقليديات' في الوقت نفسه.

في السعي لالتماس الشرعية لهذا الموقف، أضفى إصلاحيون عديدون طابعًا مثاليًا على حضارة الماضي السحيق، فتحدثوا عن الحاجة إلى استعادة

23- انظر (Schwarcz 1975:3)

الحرية المفقودة التي قيل أن النساء كن يمتلكنها ذات مرة في مجتمعاتهن. ففي تركيا، شدد **كوك ألب** و**أتاتورك** والمثقفون على وجود هوية وإثنية تركية محددة، وأشاروا إلى تركيا ما قبل الإسلامية، حيث قيل إن حرية النساء كانت موجودة عند البدو في آسيا الوسطى. وبالمثل، تحدّث الإصلاحيون الإيرانيون عن التاريخ المبكر للبلاد وتقاليدها الزرادشتية التي منحت المرأة مكانة رفيعة؛ وأشار اليابانيون إلى إلاهتهم الشمس وإمبراطوراتهم؛ وافتخر المصريون بتاريخهم القديم، الذي تولت فيه النساء مناصب رفيعة، وحكمت ملكات مشهورات مثل **نفرتيتي** و**حتشبسوت** البلاد. وفي الهند، لم يكتف الإصلاحيون والسياسيون باستعادة العصر الذهبي للثقافة الفيدية باستمرار، التي قيل أن النساء كنّ فيها حرّات، بل وأشاروا مرارًا وتكرارًا إلى إلاهات الأساطير وملكات محاربات ونساء شهيرات في التاريخ لإظهار أن للهند تقليد تمتعت النساء بموجبه بمكانة رفيعة. وفي سريلانكا، استحضر السنهاليون ماض آري أسطوري حظيت فيه المرأة بتقدير رفيع، وزعموا أنّ البوذية منحت النساء حقوقًا متساوية مع الرجال. وفي إندونيسيا والفيليبين كانت الإشارة إلى ماض قبلي قيل أن بعض النساء تبوأن فيه السلطة.

هكذا، كانت أهداف الإصلاحيين ذات شقين: أن يؤسسوا في بلادهم نظام عائلات نووية مستقرة قائمة على الزواج الأحادي من نساء متعلمات وموظفات على غرار النظام الذي ارتبط بالتطور الرأسمالي والأيديولوجيا البرجوازية، لكن مع ضمان إبقاء النساء بموقع التبعية التقليدية داخل الأسرة. كان هذا صدى حوادث سابقة في أوروبا حيث غيّر تطور نظام المصنع في أثناء الثورة الصناعية طبيعة البيت والعائلة التي كانت مركز الإنتاج في عصور ما قبل الرأسمالية. أخرجت الرأسمالية نساء الفقراء من المنزل إلى المصنع بوصفهن عاملات بأجر، بينما بقيت نساء الطبقة البرجوازية في المنزل

بوصفهن ربات بيوت، وأضفي الطابع المثالي على العائلة في جميع دعايات وسائل الإعلام البرجوازية. وكذلك بدأت برجوازيات العالم الثالث الترويج لمفهوم نظام الأسرة القائم على الزواج الأحادي الصارم للنساء، والزواج الأحادي نظريًا (إن لم يكن عمليًا) للرجال، وإلغاء العلاقات العائلية الممتدة 'الإقطاعية' باعتبار ذلك جزءًا من إستراتيجيتها لتحقيق النمو الاقتصادي و'التحضر' والإصلاح. في الهند، شن الإصلاحيون حملة ضد أشكال التعذيب والقيود المفروضة على الأرامل، وضد تعدد الزوجات وزواج الأطفال. وفي سريلانكا، دعوا إلى وضع حد للممارسة 'الوحشية' المتمثلة بتعدد الأزواج. وفي جميع البلدان الإسلامية، من تركيا إلى إندونيسيا، نُدّد بتعدد الزوجات، وجرت محاولات حثيثة لإثبات أن الحكم الإسلامي الذي يقول أنه يحق للرجل الزواج بأربع نساء هو حكم مشروط بظروف يستحيل تحقيقها في المجتمع الحديث. وفي الصين وكوريا وفيتنام، هوجم الزواج العرفي إضافة إلى طغيان الأسرة الكونفوشيوسية. وفي اليابان، أيضًا، ندد الإصلاحيون بظلم الأسرة الكونفوشيوسية، ودعوا إلى نظام حديث للحياة العائلية يقوم على الأسرة النووية. هكذا، كاد نموذج الزواج الأحادي، حيث النساء البرجوازيات محصورات في دور ربة المنزل، أن يصبح عامًا في الأوساط الإصلاحية في البلدان التي شملتها الدراسة.

بعد ذلك، أصبح التعليم مشكلة حاسمة. كانت نساء كثيرات من عائلات ملكية ومن الطبقة الأرستقراطية وطبقة التجار قد أثبتن أنفسهن في وقت مبكر في المجال الفكري، مبرهنات بطبيعتهن الاستثنائية القاعدة القائلة إن النساء، عمومًا، كنّ محرومات من الوصول إلى التعليم الرسمي. مثلما أدى صعود البرجوازية في أوروبا إلى المطالبة بالحقوق الديمقراطية، أصبحت قضية تكافؤ الفرص التعليمية مطلبًا أساسيًا للنساء البرجوازيات

الأوروبيات. وعلى غرار ذلك، مع نمو البرجوازيات المحلية وصعود القومية في الدول غير الأوروبية، أصبح تعليم المرأة وتحريرها قضية أساسية لنساء البرجوازية وللإصلاحيين الذكور، بمن فيهم المثقفين والزعماء الوطنيين. كانت دوافع الإصلاحيين متنوعة لكنّ التعليم كان قضية حاسمة للنساء، إذ حرمهن غيابه من العمل والدخل والتقدير الاجتماعي، وأبقاهن تابعات للرجال فكريًا.

أنشئت أولى المدارس الحديثة للبنات في الهند في عام 1820، وفي سريلانكا في عام 1824، وفي الصين في عام 1844، وفي مصر في عام 1846، وفي تركيا في عام 1863، وفي اليابان في عام 1870، وفي إيران في عام 1874، وفي كوريا في عام 1886 وفي إندونيسيا في عام 1904. ثمّ بدأت الفتيات بالانتقال إلى التعليم العالي، إذ تقدمت أول فتاة سريلانكية لامتحانات كامبريدج للمرحلة الثانوية في عام 1881. وظهرت الخريجات في الهند منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر فصاعدًا، وبدأت النساء في جميع هذه البلدان بدخول العمل المهني: معلمات وممرضات وقابلات ومحاميات وطبيبات. كان الطب أول مهنة مرموقة حققت فيها النساء تقدمًا مهمًا. إذ تأهلت أول طبيبة هندية في عام 1886؛ ودخلت أول طالبة سريلانكية كلية الطب في عام 1893، وذهبت نساء من كلا البلدين إلى بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية لكي يتأهلن طبيبات في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. وبالمثل، تأهلت أول امرأة كورية في الطب في الخارج في عام 1896، وتأسست أول كلية طب للنساء في اليابان في عام 1900. وفي سنوات لاحقة، كان أعظم إنجاز نسائي ورمز الشجاعة والتحرر أن تصبح المرأة قائدة طيّارة، وأن تقودها بمفردها. واللواتي فعلن ذلك فعلًا تحولن إلى بطلات قوميات، على سبيل المثال: **وانغ غوفن** (ابنة الثورية جيو جين) التي

أصبحت أول امرأة صينية تقود طيارة[24]. وكانت ابنة **مصطفى كمال** بالتبني أول امرأة تقود طيارة في تركيا. وأصبحت **لطفية النادي** أول امرأة مصرية تطير منفردة في عام 1934. ركّز تعليم الفتيات على اهتمامات جديدة مثل: الجمباز والرياضة ونشاطات خارجية أخرى؛ وفي بلدان إسلامية عديدة، مثل تركيا وإيران ومصر، حيث كانت تلك النشاطات مرفوضة في السابق، قدّمت مدارس البنات عروضًا عامة في الجمباز، كان أولها في القاهرة في عام 1929.

عكس محتوى تعليم المرأة وطبيعته الالتباسات الكامنة في المفهوم الجديد 'للمرأة'. وانصبّ اهتمام المبشرين، بشكل رئيسي، على إنتاج أمهات وزوجات مسيحيات من أجل المهتدين الجدد إلى الدين المسيحي من الذكور لمنعهم من الارتداد إلى معتقداتهم السابقة، والذي كان يعتبر مرجحًا إذا بقيت النساء 'وثنيات'. لم يستطع هذا النوع من التعليم إرضاء القوميين لفترة طويلة. وشدد الإصلاحيون على الحق الديمقراطي في التعليم للجميع، بغض النظر عن الجنس، وذلك لتحقيق نظام عائلي قوي قائم على الزواج الأحادي (ويفضل أن يكون نوويًا)، من شأنه أن يشكّل الأساس لمجتمع مستقر.

لكن ما نوع التعليم الذي نودي به؟ نقول، في البداية، أنه كان متحيزًا طبقيًا، لأنه كان موجّهًا إلى تأمين أمهات وزوجات صالحات لأولئك الرجال الذين ارتقوا السلم الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع الاستعماري. كما حدث في أوائل القرن التاسع عشر في أوروبا، كما تجلّى في بلدان عديدة، حيث تضمن التعليم المقدم للفتيات مواد أساسية و'مؤهلات' اعتبرت ضرورية للفتاة لتؤمّن زواجًا جيدًا. كانت الحداثة تعني: نساء متعلمات، لكن

24- انظر (Gipoulon 1976: 158)

متعلمات بغية الحفاظ على نظام الأسرة النووية البطريركية. لم تقم المدارس التبشيرية بتأهيل الفتيات ليكنّ زوجات صالحات فحسب، بل ولتعريفهن بقواعد الفضيلة الأنثوية والسلوك السليم التي سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر، وهذه وجهة نظر قاصرة، اعترضت عليها نساء كثيرات ممن كنّ، هنّ أنفسهن، نتاج التعليم الجديد. على غرار النساء الأوروبيات اللواتي طالبن بالمساواة في الحصول على التعليم العالي، بدأت النساء البرجوازيات في آسيا بالمطالبة للحصول على مزيد من الفرص التعليمية التي من شأنها أن تفتح لهن سبلًا جديدة لفرص كسب الدخل، وعلى أمل تحقيق قدر أكبر من الحرية. واجهت الذكور البرجوازيين في هذه البلدان المعضلة الليبرالية المعهودة، إذ على الرغم من أن الحقوق الديمقراطية التي تبنّاها أنصار التنوير في أوروبا هي حقوق 'عامة' ظاهريًا، فقد كان البرجوازيون يريدون إقصاء العمال والشعوب المستعمرة والنساء منها[25]. وبالمثل، في الوقت الذي كان فيه البرجوازيون المحليون على استعداد لتقديم بعض التنازلات للنساء اللواتي من طبقتهم، لم تكن لديهم أية نية لتطبيق مفاهيم الحقوق الطبيعية والحرية والمساواة وحق تقرير المصير على جماهير النساء أو العمال في بلدانهم ذاتها.

لكنه ضرب من الوهم، على أية حال، أن تقوم بإطلاق شعاراتٍ، تزعم أنها عامة، وأن تحشد الجماهير حول تلك الرايات المرفوعة من أجل قضايا سياسية، دون أن تتبنى المجموعات المضطهَدة تلكِ القضايا لمصلحتها. وعلى الرغم من الجهود المبذولة 'لغربنة'[26] النساء وتعليمهن ضمن حدود إطار بطريركي تقليدي، أقدمت النساء، اللواتي استفدن أصلًا من الفرص

25- انظر (Mies and Jayawardena 1981: 5)

26- سنترجم في هذا الكتاب فعل (westernize) ومشتقاته، والذي يعني تبّني الأفكار والعادات الغربية أو تغيير شيء وفق الممارسات الغربية، بـ «غَربَن» أو «تَغَربَن» ومشتقاتهما. [المترجم]

التعليمية، على مزيد من المطالب. اهتمت المصلحات من النساء، على سبيل المثال، بتحرير النساء من بعض العادات الاجتماعية المؤذية لهن، ومن القيود السياسية والاقتصادية والقانونية، التي كانت تبقيهن في موقع تابع، على الرغم من تعليمهن. لكن، مضت النساء الأكثر راديكالية أبعد في النضال، متحديات -أساسًا- البنى البطريركية القمعية السائدة في مجتمعاتهن، ومطالبات ببدائل اجتماعية وسياسية ثورية.

مع انتشار محو الأمية والتعليم، شكّل الأدب النسوي، الذي انتشر على هيئة كتب وصحف ومجلات، جانبًا مهمًا في الحركة النسائية. ازدهرت الكتب والروايات والصحف والمقالات في بلدان آسيوية عديدة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكان كتابها رجال ونساء على حد سواء، وتناولت قضايا تتعلق بدور المرأة في المجتمع. وفي حين ناقش كثير من تلك المطبوعات مواضيع 'النساء' التقليدية، فإنها لم تستطع تفادي الخوض في الجدل الدائر بشأن تبعية المرأة. وفي حالات عديدة، نقلت أخبار التطورات في مجال تحرير المرأة في البلدان الأخرى. فعلى سبيل المثال، نُقلت للنساء المصريات أخبار التجديدات والإصلاحات التشريعية في تركيا؛ كما أعلمت تلك الصحف قراءها عن المطالبات بحق النساء في الاقتراع والنضالات النسوية في أوروبا. وتضمنت تلك الصحف: **الفتاة في مصر** (1892)، و**صحيفة السيدات** الأسبوعية التركية (1895)، و**مجلة المرأة الصينية** (1907)، و**المعرفة**، وهي صحيفة نسائية إيرانية (نحو 1906)، و*يوجا تشينام* (دليل المرأة) في كوريا (1909)، و*سييتو* (المثقفة) في اليابان (1911)، و*نو جيوي تشنغ* (ناقوس المرأة) في فيتنام (1918). نشرت تلك المجلات طيفًا واسعًا من وجهات النظر: إذ أكدت الصحيفة التركية على تعليم النساء وعلى ضرورة أن يكنّ أمهات فاضلات وزوجات صالحات

ومسلمات تقيات[27]، في حين كان محتوى *مجلة المرأة الصينية* ثوريًا ونسويًا على حد سواء. كانت هناك خمس عشرة مجلة عربية للنساء في مصر نحو العام 1914.

بينما ساعدت الكتابات والمجلات النسائية على إيقاظ وعي المرأة، كتب روائيون وشعراء وصحفيون ذكور -أيضًا- حول القضايا المتعلقة بالمرأة. إذ في بلدان عديدة، كان الكتاب الذكور هم أول من عبّر عن الانشغال بدور المرأة في المجتمع التقليدي، وحققت كتبهم عن هذا الموضوع شعبية، وفي بعض الأحيان سمعة سيئة. في الصين، كتب **تشن هونغ مو**، في القرن التاسع عشر، كتابًا عن الحاجة إلى تعليم المرأة، وفي عام 1825، كتب **لي روزين** أول رواية نسوية صينية بعنوان **أزهار في المرآة**، قلب فيها الأدوار بين الجنسين في مجتمع تحكمه النساء وتقيّد أقدام الرجال. في مصر أيضًا، كان أول كتاب مناصر للنساء بعنوان *الساق على الساق*، من تأليف كاتب هو **الشدياق**[28] (1855)، بينما كُتبت كتب **قاسم أمين** عن تحرير المرأة والمرأة الجديدة في تسعينيات القرن التاسع عشر، وأثارت ضجة أيضًا. تعتبر كتب **قاسم أمين** النسوية، بوجهة نظرها الليبرالية، أعمالًا مؤثرة في العالم العربي، وتستطيع حتى الآن أن تستثير عدائية كبيرة في الأوساط الدينية والمحافظة[29]. في الهند، تظهر قضية وضع المرأة في روايات **رابندرانات طاغور**، كما في الأدبيات الأخرى التي تتناول القضايا الاجتماعية في تلك الفترة؛ صورت رواية **شارات تشاندرا**، التي بعنوان *بيراج باهو*، معاناة أرامل طفلات، وصورت رواية *اندوليخا* لـ**تشاندو مينون** الحاجة إلى تعليم النساء، مع تفضيل أن

27- انظر (Ahmed 1982: 155)

28- اسمه الكامل أحمد فارس الشدياق (1804-1887)، وهو أحد أوائل الإصلاحيين والتنويريين العرب. [المترجم]

29- انظر (Ahmed 1982: 159)

يكون باللغة الإنكليزية. وفي تركيا، كتب كتّاب كثر، مثل: **خليل حميد وجلال نوري وأحمد آغا أوغلو**، كتبًا في بدايات القرن العشرين عن حقوق المرأة. والأجدر بالملاحظة: هو ظهور جيل جديد من الكاتبات والشاعرات في العالم الثالث، اللواتي اعتُبرن من مُنتَجات الإصلاحات التعليمية في القرن التاسع عشر، وقد صورت كتاباتهن الحركة النسوية في تلك الفترة. ومن بينهن: **ملك حفني ناصيف ومي زيادة** في مصر أوائل القرن العشرين؛ **وجيو جين** في الصين، وهي مؤلفة كتاب نسوي بعنوان *حجارة طائر جينغوي* نحو العام 1904؛ والكاتبات الفيليبينيات من القرن التاسع عشر مثل **ليونا فلورنتينا**؛ ورواية **سوارناكوماري ديفي** بعنوان *أغنية غير منتهية* في نهاية القرن التاسع عشر؛ والكاتبة التركية **فاطمة علياء**، التي ظهرت روايتها **أنوثة** في عام 1892؛ و**خالدة أديب**، مؤلفة عدة روايات ناجحة حول قضايا المرأة؛ وكتابات 'الموجة الجديدة' النسوية للكاتبة **يوسانو أكيكو** في أوائل القرن العشرين في اليابان؛ والكاتبات الكوريات في عشرينيات القرن العشرين، **كيم وون جو** التي تمحورت رواياتها حول تحرير المرأة من الهيمنة الذكورية، **ونا هايي-سوك**، التي كتبت قصيدة عن **نورا** بطلة مسرحية **إبسن**.

قدّم التعليم -كذلك- زخمًا للنضال من أجل الحصول على حق الاقتراع الذي أصبح قضية مهمة في الحملة من أجل الحقوق الديمقراطية. كانت قضية حقوق الإقتراع واحدة من المعارك الكبرى التي خاضتها البرجوازية الأوروبية ضد الامتيازات الأرستقراطية، وشكّلت قضية حقوق الاقتراع للمجموعات الأخرى، ولا سيما الطبقة العاملة، المرحلة التالية من النضال. بحلول أواخر القرن التاسع عشر، أصبح حق المرأة في الاقتراع قضية رئيسية، وقبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، أصبحت الأساليب العنيفة والقتالية التي استخدمتها المستقرعات البريطانيات ضد أجهزة الدولة أخبارًا عالمية.

في عديد من بلدان العالم الثالث، طرحت قضية حق المرأة في التصويت، خاصة في أثناء مراحل النضال القومي المتصاعدة، عندما تضمنت القضايا المطروحة للنقاش الحق في الحكم الذاتي والمساواة. جاءت بعض المحاولات الأولى -غير الناجحة- لنيل النساء الحق في التصويت على يد مصلحين ذكور؛ على سبيل المثال، في إيران (1911 و1920) وفي الفيليبين (1907)، لكن أيضًا قادت النساء أنفسهن المطالبات كما حصل في الصين (1911) والهند (1917) واليابان (1924) وسريلانكا (1927). في بعض الحالات، كانت المطالبات سلمية، وفي حالات أخرى كانت أقل سلمية. نظّمت النساء المظاهرات، وهاجمن السلطات التشريعية عندما فشلت تلك الهيئات في منح النساء حق التصويت؛ حدث ذلك التحريض النضالي في الصين في عامي 1911 و1924، وفي اليابان ومصر في عام 1924.

هكذا، كان لتعليم المرأة في البلدان الآسيوية وظيفة مزدوجة. ذلك أنه أخرج النساء البرجوازيات من منازلهن، وأدخلهن في مهن مختلفة وفي العمل الاجتماعي وفي الحقل السياسي مطالبات بحق الاقتراع. حوّلهن إلى صورة المرأة 'المتحررة' في المجتمع الغربي. من ناحية أخرى، عندما تولى الإصلاحيون الذكور السلطة، أصبح التعليم أيضًا ذا تأثير محافظ؛ إذ بدأ بإعادة الأفكار التقليدية، ليشدد على دور النساء بوصفهن أمهات وزوجات. لذلك ليس من المستغرب أن هذا النوع من التعليم كان عاجزًا عمومًا عن استنهاض وعي المرأة إلى ما هو أبعد من مظهر المساواة القانونية.

في الدراسات الآتية التي تتناول تجارب بلدان بعينها، سوف أناقش الأوضاع المعينة التي أصبح بموجبها التعليم الجماهيري للنساء عاملًا مهمًا. لكن، لا بدّ من القول أنه: في أثناء الفترة التي شملتها الدراسة، بقي التعليم، إلى حد كبير، امتيازًا للبرجوازية والبرجوازية الصغيرة. وأناقش

الدور الذي لعبته تلك النساء في الحركات القومية، وإسهامهن في نهوض النساء الاجتماعي. لكن فئة أخرى من النساء اشتركت في الحركة، لا بسبب التعليم، بل بحكم طبيعة موقعها الطبقي. أولئك هنّ نساء الطبقة العاملة اللواتي أدركن استغلالهن داخل النظام الاستعماري، وبدأن النضال لنيل حقوقهن الاقتصادية، وضد الإمبريالية والنظام الرأسمالي السائد. وقد ذُكرت إنجازات نساء الطبقة العاملة والنضالات الثورية في بعض دراسات هذا الكتاب. لا تعود الفجوة الواضحة في دراسات البلدان الأخرى إلى أنها افتقدت وجود نساء من ذلك القبيل، بل إلى نقص المادة المتاحة. وينبغي على المرء أن يتذكر: أن تلك النساء كنّ -غالبًا- ينتمين إلى حركات يسارية، سحقتها الحكومات القمعية في عديد من تلك البلدان. وكثيرًا ما كُتم تاريخ تلك الحركات، فاختفى بذلك تاريخ المرأة في تلك الحركات أيضًا.

مع التأكيد على العوامل الداخلية التي أفضت إلى نشوء الحركة النسوية في آسيا، لا بدّ من الاعتراف بدور المرأة الغربية التي قدمت مجموعة متنوعة من الآراء الأيديولوجية التي أثّرت في الوعي النسوي الآسيوي. على سبيل المثال: لعبت المبشّرات دورًا مهمًا في عملية التعليم، والتخفيف من الممارسات التمييزية، وتقديم ممارسات اجتماعية ودينية وأيديولوجية بديلة. كانت المبشّرات، منذ بداية القرن التاسع عشر، فاعلات في إدانة الشرور الاجتماعية، وفضح العادات 'البربرية'، ووضع مثال يحتذى (ولا سيما بين من اعتنقن المسيحية) لنمط حياة لا تكون المرأة فيه معزولة. كان سلوكهن ومعاييرهن الأخلاقية نموذجًا يحتذى لربات البيوت البرجوازيات المحترمات. كما لعبت نساء أوروبيات أخريات دورًا مهمًا، ولاسيما أولئك اللواتي عشن في آسيا: زوجات موظفين ومهنيين استعماريين (أطباء وممرضين ومعلمين)، أو مناصرات للأديان المحلية أو للحركات السرية، أو نسويات

ومستقرعات ورائدات في مجال ضبط النسل، وناشطات في النضالات الثورية والقومية. كان العديد من أولئك النساء الأوروبيات معارضات في مجتمعاتهن، باعتبارهن اشتراكيات أو متصوفات أو مفكرات حرّات آثرن الحياة والمشاركة في الحركات المناهضة للإمبريالية في المستعمرات، ومن بينهن **آني بيزانت** و**مارغريت كوزنز** والأخت **نيفيديتا (مارغريت نوبل)** وغيرهن كثيرات. فضلًا عن ذلك، قدمت الزيارات المتكررة إلى آسيا، التي قامت بها نساء أجنبيات، منتميات إلى الحركات النسوية وحركات المطالبة بحق الاقتراع -مثل: **ماري كاربنتر** (بريطانيا) و**مارغريت سانغر** (أمريكا) و**إيلين كي** (السويد) والدكتورة **أليتا جاكوبس** (هولندا) و**كاري تشامبان كات** (أمريكا)- إلى النساء الآسيويات معرفة مباشرة بالنضالات التي اختبرتها النساء في أجزاء أخرى من العالم.

كما ينبغي ذكر الإسهامات التي قامت بها النساء الأجنبيات في الأوساط اليسارية في النضال الثوري ونضال النساء في آسيا وأفريقيا. إذ أسهمت النسويات الهولنديات في الحركة الاشتراكية في نشوء الحركة النسوية الأولى في إندونيسيا، وأشهرهن السيدة **أوفينك سوير**، وهي زوجة موظف استعماري، أثّرت في **كارتيني**، الرائدة النسوية الإندونيسية. وامرأة مرموقة أخرى هي الأمريكية **أغنيس سميدلي** (1892-1950)، التي عملت مع مجموعة **فير شاتوبادهايا** من الثوريين الهنود في الخارج، وأمضت عدة سنوات في الصين مع الجيش الثوري، وكانت معروفة في الصين واليابان والهند أكثر مما هي معروفة في الولايات المتحدة.

> حظيت **أغنيس سميدلي** بإعجاب النساء اليابانيات اللواتي شاركن في القضايا السياسية التقدمية، بوصفها اشتراكية من أصول متواضعة، نشأت في مجتمع رأسمالي، وبوصفها إنسانة قضت حياتها

تناضل ضد الاضطهاد، وبوصفها امرأة مغامرة ونسوية وأجنبية تعاطفت مع نضالات الشعوب المضطهدة في آسيا[30].

كذلك، أسهمت الزوجات الأجنبيات للعديد من القادة اليساريين إسهامات سياسية ملحوظة. إذ كانت **إيفيلين روي** ثورية أميركية، ساعدت زوجها م. ن. **روي** (وهو أشهر شيوعي هندي من السنوات الأولى) في تنظيم الثوريين الهنود في نيويورك، وكانت فيما بعد ناشطة في المكسيك. وفي عام 1920، كانت، هي وروي، أعضاء في الوفد الهندي إلى المؤتمر الثاني للأممية الشيوعية في موسكو، حيث لعبت دورًا ناشطًا وفقًا لجميع الروايات[31]. وكانت امرأة إنكليزية، اسمها **دورين ويكريمسينغ**، التي كانت معروفة سابقًا باسم **يونغ** (زوجة الزعيم الشيوعي السريلانكي، الدكتور س. أ. **ويكريمسينغ**)، ناشطة في **رابطة الهند** في لندن أواخر عشرينيات القرن العشرين، ورائدة في الحركة الاشتراكية المناهضة للإمبريالية في الثلاثينيات، وأول جمعية نسوية اشتراكية في سريلانكا، هي الجبهة النسائية المتحدة التي تشكلت في عام 1946.

تنبغي الإشارة أيضًا إلى تأثير بعض النساء البارزات من بلدان أخرى في النساء الآسيويات. ومن الأمثلة المعروفة نساء الثورة الفرنسية، مثل **مدام رولان (ماري جين)** (1754-1793) التي كانت ناشطة في ميدان السياسة، وماتت على المقصلة، و**مدام دو ستيل (جيرمين)** (1766-1817)، وهي روائية وناقدة أدبية معروفة عالميًا بكتبها وعلاقاتها الغرامية مع رجال مشهورين في ذلك الوقت؛ وكثيرًا ما استشهدت النسويات في اليابان والصين وفيتنام بهاتين المرأتين. وبالمثل، كثيرًا ما كان يستشهد في تلك الدول ببطلات

30- انظر (Pharr 1981: 120-1)

31- انظر (Overstreet and Windmiller 1959: 27)

الحركة الثورية الروسية، مثل: **صوفيا بيروفسكايا** و**فيرا فيغنر**؛ كما كانت كتابات النساء الغربيات الأخريات، مثل: **هارييت بيتشر ستو** و**إيما غولدمان** و**أوليف شراينر**، وكذلك المستقرعات البريطانيات والأمريكيات، معروفة في الأوساط النسوية الآسيوية. ومن بين الآسيويات، كانت هناك **بانديتا راماباي** من الهند، التي أثّرت في **كارتيني** في إندونيسيا؛ وترجمت مقالات **جيو جين** من اللغة الصينية إلى اللغة التاميلية؛ وكان للجامعة اليابانية للنساء أثرها في الهند؛ كما أثّرت التجربة التركية في النساء من جميع أنحاء العالم الإسلامي؛ وفي فيتنام جاء الإلهام من نسويات في الصين واليابان.

كانت النسويات الأوروبيات، منذ زمن **ماري ولستونكرافت** و**فلورا تريستان**، رحالات عظيمات داخل بلدانهن وخارجها[32]. وعلى غرارهن، كانت النسويات الرائدات في العالم الثالث، إذ على الرغم من كل القيود المفروضة على حركتهن، تمكنّ من إيجاد موارد وفرص للسفر على نطاق واسع في الداخل والخارج، وللاتصال بالجمعيات النسائية والمجموعات السياسية. وعلى سبيل المثال لا الحصر، سافرت **بانديتا راماباي** كثيرًا في الهند، وذهبت إلى أوروبا وأمريكا الشمالية، لتعود عن طريق اليابان في ثمانينيات القرن التاسع عشر، بعد أن التقت بكثيرات من النسويات الأجنبيات في أثناء أسفارها. وفي أوائل القرن العشرين، سافرت **بهيكايجي كاما** إلى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وعاشت في باريس حيث أصبحت منسّقة لتنظيم المجموعات الهندية الثورية في أوروبا. وفي الفترة نفسها، كانت **جيو جين** واحدة من عدة نسويات صينيات درسن في اليابان، كما فعلت كاتبات كوريات كثيرات. نحو العام 1920، عمل **ماو تسي تونغ** بنشاط على تنظيم مجموعات من النساء الراديكاليات الصينيات للدراسة في فرنسا، في حين

32- انظر (Mies and Jayawardena 1981: 17 and 61)

سافرت نسويات مصريات وتركيات وإيرانيات ويابانيات كثيرات في تلك الفترة إلى بلدان أخرى.

تشكّلت خلال المؤتمر الثاني للأممية الشيوعية (الكومنترن) في موسكو، في تموز/ يوليو 1920، أممية شيوعية نسائية بناءً على مبادرة **كلارا زيتكن**. ضمت أمانتها العامة أبرز الشيوعيات في تلك الفترة مثل **كروبسكايا**، زوجة لينين، و**ألكساندرا كولونتاي**. اعتمد المؤتمر قرارات بشأن العمل المستقبلي الذي ينبغي القيام به بين النساء؛ قدمت **زيتكن** تلك القرارات إلى الجلسة المكتملة للكومنترن، ونالت الموافقة عليها. أبقت ديناميكية **كلارا زيتكن** الحركة حية في العشرينيات، ومن المثير للاهتمام أن نساء آسيويات عديدات شاركن في نشاطاتها. مازال يتعين البحث في هذا الموضوع، لكن تضمنت مجلات الحركة، في الأعوام 1921-1925، مواد عن الصين وعن النساء في البلدان الإسلامية. ترأست **فارسينيكا كاسبارزوفا** -وهي مناضلة بلشفية من أرمينيا- القسم الشرقي في الأمانة العامة النسائية، وكانت **لو تين** (الصين)، وج. **ناساربيكوفا** (أرمينيا)، وس. **زالوكيدزه** (جورجيا)، و**موسابيكوفا** (أذربيجان)، و**نام مانتستشون** (كوريا)، و**دسيفاد سيد** (فارس) جميعًا عضوات في أممية النساء الشيوعيات تلك بين عامي 1921 و1925.

لكن التطور الأهم في الحركة النسوية الآسيوية، خلال تلك الفترة، هو ظهور الجمعيات والمنظمات النسائية المستقلة المرتبطة بالمجموعات السياسية التي لعبت دورًا مهمًا في النضالات القومية. في بعض الحالات، اقتصرت مشاركة المرأة على ترويج مصنوعات يدوية من صنع النساء (على سبيل المثال، *ساخي ساميتي*[33] في البنغال في عام 1886)؛ لكن خلال الفترة الاستعمارية،

33- معناها جمعية الأصدقاء. أسست في عام 1896، وكان هدفها مساعدة الأيتام والأرامل. [المترجم]

كان -حتى- لمثل هذه النشاطات البسيطة بعد سياسي، لأن تشجيع المنتجات المحلية كان يتم من أجل مواجهة استيراد البضائع من أوروبا. في كوريا في عام 1898، طالبت منظمة نسائية -مرتبطة بالحركة السياسية الليبرالية- بحقوق المرأة، ولا سيما التعليم. وفي عام 1905، شُكلت منظمة في الفيليبين من أجل تعليم النساء وحق الاقتراع، وسميت اسمًا ذا مغزى: الجمعية النسوية الفيليبينية. وارتبط أول نادي نسائي تركي، سمي **الأحمر والأبيض**، بسياسة حركة تركيا الفتاة؛ وارتبطت جمعية النساء الفارسيات (1911)، التي ظهرت إلى الوجود خلال فترة الحراك السياسي المتصاعد، مع تلك النضالات، وكانت على اتصال مع المستقرعات البريطانيات؛ والجمعية النسائية، سييتو (Seito)، كانت متحيزة تحيزًا نسويًا شديدًا، بينما لم تهتم أول مجموعة نسائية مصرية، **مبرة محمد علي** (1909)، سوى بإنشاء مراكز صحية للنساء. في المقابل، كانت الجمعية النسائية الصينية، التي شكلتها **جيو جين** ونساء صينيات ثوريات أخريات ممن درسن في اليابان في عام 1904، نسوية بامتياز، وتحركت في الوقت نفسه للإطاحة بسلالة المانشو.

إن العامل الأجدر بالملاحظة حول الحراك الثوري والقومي المبكر في جميع تلك البلدان، هو خروج جميع النساء من جميع الطبقات إلى الشوارع للتظاهر حول قضايا تتعلق بالشأن الوطني؛ على سبيل المثال: في الهند، في أثناء النضالات القومية في أعوام 1905 و1909 و1930؛ وفي إيران، في أثناء الحركة الدستورية 1906 و1911؛ وفي أثناء الثورة الديمقراطية في الصين من 1907 إلى 1911؛ وفي مصر والصين وتركيا وإيران وكوريا في الانتفاضات القومية في عام 1919 بعد أن نقضت القوى الغربية معاهدات ما بعد الحرب العالمية الأولى؛ وفي اليابان، عندما تظاهر الاشتراكيون والفوضويون في الشوارع. أنتج العالم الثالث في تلك الفترة الكثير من

النساء الرائدات، على سبيل المثال لا الحصر: **هدى شعراوي** (مصر)، **خالدة أديب** (تركيا)، **صديقة دولت أبادي وخانم آزاموده** (إيران)، **كانو سوغا وهيراتسوكا رايشيو** (اليابان)، **بانديتا راماباي وبهيكايجي كاما** (الهند)، **كارتيني** (إندونيسيا)، **جيو جين وشيانغ جينغ يو** (الصين)، **منة خاي ونغوين ثي نجيا** (فيتنام)، **أغنيس دي سيلفا** (سريلانكا)، **ترينيداد تكسون وكونسيبسيون فيليكس** (الفلبين)، اللواتي لم تحظ نشاطاتهن الشُجَاعة بالاعتراف الكافي، وبقيت، لسوء الحظ، مقتصرة على حواشي التاريخ. في الكثير من الحالات، لا تكاد تعرف إنجازاتهن حتى في بلدانهن، وقلما يحتفل بذكر أسمائهن إلى جانب أسماء الأبطال الوطنيين الذكور.

أدى تطور الرأسمالية في آسيا إلى مشاركة النساء في قوة العمل، ووُجهت نضالات تحرير المرأة نحو مزيد من القبول بهذه المشاركة في جميع قطاعات الاقتصاد الرئيسية. وكما صرّح الشاه رضا خان، لدى دفاعه عن التدابير الرامية إلى خروج المرأة من عزلتها، 'لم يؤخذ نصف المجتمع في الحسبان ... ولقد كان نصف القوة العاملة في البلاد خاملاً'[34]. أفضى وجود نساء عاملات بأجر في القوة العاملة في الدول المشمولة بالدراسة إلى إدماجهن في النقابات العمالية وغيرها من الجمعيات العمالية، وإلى مشاركتهن في الإضرابات والمنازعات الصناعية.

في عام 1918، اندلعت أعمال شغب الأرز في اليابان، عندما رفضت عاملات الميناء تحميل الأرز، وانضم إليهن عمال آخرون، وهو ما أدى إلى صراع طويل وأزمة سياسية. وفي الصين، في عام 1922، أضرب عدة آلاف من العمال في سبعين مصنع للحرير في شنغهاي، مطالبين برفع الأجور وبيوم عمل من عشر ساعات؛ كان هذا أول إضراب مهم تقوم به عاملات

34- انظر (Elwell-Sutton 1955:34)

صينيات. وفي الهند وسريلانكا، في الأعوام التالية للحرب العالمية الأولى، كانت العاملات مشاركات فعالات في الإضرابات والتحركات الصناعية النضالية. ولإعطاء مثال واحد فقط من المنطقة، فإن معظم النشطاء المناضلين في اتحاد عمال سيلان، الذي قاد الإضرابات في سريلانكا في نهاية العشرينات، كانوا عاملات مصانع في كولومبو؛ اعتدن ارتداء اللون الأحمر، وكنّ الأكثر صخبًا بين المضربين والمتظاهرين، وشكلن حرسًا لقادة نقابة العمال الذكور في أثناء المظاهرات. وفي إيران ومصر وتركيا، انضمت النساء إلى الرجال في تشكيل المجموعات السياسية اليسارية والنقابات العمالية، على الرغم من القمع والظروف غير المواتية لتعبئة الجماهير.

أخيرًا، تحاول هذه الدراسة تفحّص فترة من التاريخ الآسيوي من منظور مشاركة المرأة في الحركات النسوية من أجل التحرر، ومشاركتها المتزامنة في النضال من أجل التحرر الوطني والتغيير الاجتماعي. وقد شمل ذلك تقييمًا لإسهام الإصلاحيين الذكور والزعماء السياسيين الذين ناصروا 'حقوق المرأة' ودوافعهم. هذه الدراسة محدودة في نطاقها، إذ اقتصرت، بالضرورة، على البلدان التي توفرت المواد عنها. ولا بد لي من التأكيد على وجوب الاستمرار في محاولة البحث -أيضًا- في تاريخ شامل لمشاركة جماهير النساء المنكوبات بالفقر في أشكال مختلفة من الحراك في آسيا. بينما تتوفر المواد عن الحركات التي شاركت بها النساء من الطبقة البرجوازية والبرجوازية الصغيرة في آسيا، فإن عملية بحث مضنية ضرورية لنبش معلومات تفصيلية عن مشاركة نساء الطبقة العاملة والفلاحية في الصراعات الطبقية والحراك المناهض للإمبريالية. (ربما تكون هذه مهمة لا يستطيع القيام بها سوى باحثين متحمسين في بلدانهم نفسها). سيكون جليًا أن الضوء قد سلط،

في كل واحدة من الدراسات القطرية، على جوانب معينة، فنوقشت بشيء من الإسهاب في الكتاب؛ على سبيل المثال: التعليم في سريلانكا، وحركات الإصلاح الاجتماعي في الهند، والنضالات الثورية في الصين، والنضال ضد القيود الدينية في تركيا. وقد مكّن هذا من نقاش جوانب معينة بعمق أكبر، بحسب المادة المتوفرة.

ثمة مجال آخر لم تُجر بشأنه بحوث كافية، وهو دور المرأة في المجتمعات ما قبل الرأسمالية في آسيا ما قبل التأثير الاستعماري. هناك بعض الدراسات التي تتناول تأثير الأيديولوجيا في المرأة، لكن تبقى الاستنتاجات التي يمكن الخروج بها من تلك الدراسات ذات طابع نظري. أما المستوى الذي أثرت فيه الأيديولوجيا في النساء في الحياة الحقيقية، وكانت مهمة فعلًا، فهي مسائل معرفتنا بها غير كافية.

حققت الحركات النسائية في عديد من البلدان الآسيوية المساواة القانونية والسياسية مع الرجل على المستوى القضائي، لكنها فشلت في إحداث أي تأثير في تبعية المرأة داخل البنى البطريركية للأسرة والمجتمع. ولم يتطور الوعي النسوي، إلا في استثناءات نادرة، إلى حد التشكيك في البنى البطريركية التقليدية. وخاتمة الكتاب محاولة لتقييم أسس تلك النجاحات والإخفاقات.

الفصل الثاني

"التحضّر" عبر تحرير النساء في تركيا

أرى نساء يغطين وجوههن بحجابهن، أو يدرن ظهورهن عند اقتراب رجل. هل تعتقدون حقًا أن الأمهات والبنات في أمة متحضرة يمكن أن يتصرفن بهذه الطريقة الغريبة، أو أن يكنّ متخلفات إلى هذا الحد؟

مصطفى كمال[35]

اتحدت حركة تحرير المرأة في تركيا اتحادًا وثيقًا مع موجات التحديث والعلمنة المتتالية، ومع أيديولوجيا الغربنة والإصلاح الاجتماعي. مرّت أيديولوجيا البلاد السياسية في عدة مراحل. تأثر المثقفون والإصلاحيون في الإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر بالأفكار الليبرالية والأممية والماسونية المستقاة من صلاتهم مع فرنسا. كذلك، تأثر أعضاء حركة تركيا الفتاة، وهم إصلاحيو مطلع القرن العشرين، بقوة بالتيارات الفكرية في فرنسا، ولا سيما المدرسة الوضعية، كما تأثروا بالقومية التركية والإسلامية. عندما تولى **مصطفى كمال** السلطة في العشرينيات، أصبحت الأيديولوجيا السائدة أيديولوجيا قائمة على التحديث العلماني. وسيتم بحث الطرق التي ارتبطت فيها حقوق المرأة ارتباطاً وثيقاً بهذه التغيرات في الصفحات التالية.

في نهاية القرن التاسع عشر، كانت الإمبراطورية العثمانية، التي هددت

35- انظر (Minai 1981: 64-5)

أوروبا الوسطى في يوم من الأيام، في طريقها إلى التفكك. خارجيًا، كانت تواجه ضغطًا من القوى الأوروبية الراغبة بتوسيع نفوذها إلى الشرق الأوسط، وداخليًا، أتى الضغط من مصدرين: تنامي المشاعر القومية بين سكان الإمبراطورية غير الأتراك (اليونانيون والأرمن وشعوب البلقان)، ورغبة الأتراك أنفسهم في التحديث والمؤسسات الديمقراطية.

إن موقع تركيا القريب من أوروبا وهيمنتها على أجزاء منها، عرّضاها لتأثير الفكر الأوروبي في مرحلة مبكرة. وجاء التأثير الأقوى من فرنسا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إذ أصبح تأثير الثورة الفرنسية ملموسًا في فترة ما بعد 1789؛ 'فيما ماتزال الثورة نفسها في حالة تقدّم، حدث أول اختراق حيوي للأفكار، فاتحًا الطريق للطوفان الكبير الذي غيّر الأفق والأفكار ووعي الذات، ليس في تركيا فقط، بل وفي الإسلام كله'[36]. أدرك *النظام القديم* في تركيا بوضوح مخاطر مثل هذه الهرطقات الواردة من فرنسا. فأعدّ الأمين العام العثماني مذكرة للمجلس الأعلى للدولة، في عام 1798، تقول:

> طبع الملحدان المشهوران، فولتير وروسو، وماديون آخرون على شاكلتهما، ونشروا أعمالًا مختلفة تتضمن -وليحفظنا الله- إهانات وتحقيرات بحق الأنبياء الطاهرين والملوك العظماء، ومطالبة بإلغاء الدين واستئصاله بالكامل، وتلميحات إلى عذوبة المساواة والنظام الجمهوري، معبّرين عن ذلك بكلمات وبعبارات سهلة، وبأسلوب ساخر، وبلغة عامة الشعب[37].

36- انظر (Lewis 1965: 55)

37- انظر (Lewis 1982: 182-3)

وقد توبعت هذه الأفكار بتصريح تحذيري إلى رعايا السلطان: «إنهم يؤكدون ... أنّ جميع الناس سواسية في الإنسانية ومتماثلون في أنهم بشر، وأن لا امتياز لإنسان على أي إنسان آخر، وأن كل إنسان يقرر مصيره بنفسه، ويرتب حياته في هذه الدنيا....»[38].

مع ذلك، بُذل جهد واع للتحديث حسب النموذج الأوروبي. فأقام السلطان سليم الثالث، في عام 1792، 'نظامًا جديدًا' في الإدارة والقوات المسلحة، وأعيد تنظيم هذه الأخيرة وفقًا للنموذج الأوروبي المتبع في المدارس البحرية والعسكرية حيث كان التدريس يجري باللغة الفرنسية وعلى يد ضباط فرنسيين.

> كانت النتيجة ... ولادة عنصر اجتماعي جديد – طبقة من ضباط الجيش والبحرية الشباب المطلعين على بعض جوانب الحضارة الغربية من خلال الدراسة والقراءة والعلاقات الشخصية، وعلى معرفة بلغة غربية واحدة على الأقل –الفرنسيةُ عادةً – ومعتادة على رؤية الخبراء الغربيين بوصفهم موجهين ومرشدين لهم إلى طرق جديدة وأفضل[39].

شملت الإصلاحات أيضًا تعيين سفراء لدى العواصم الأوروبية الكبرى، مع تعليمات باكتساب المعارف واللغات الأجنبية التي من شأنها أن تعود بالفائدة على الإمبراطورية. لكن حربًا دعائية تصاعدت تدريجيًا ضد النفوذ الفرنسي وضد المصلحين من جانب المصادر المحافظة والمتشددة، إلى أن حدثت ردة فعل عنيفة في عام 1807، عندما ثار قسم من الجيش التركي، وعزل السلطان، وذبح كثيرًا من أصحاب الميول الأجنبية.

38- انظر (Lewis 1982: 183)

39- انظر (Lewis 1965: 59)

هدفت الموجة الثانية من الإصلاح التي بدأت في عهد **محمود الثاني** (1808-1839) إلى تقوية أجهزة الدولة ضد الغزو الأجنبي. وهكذا أُرسل طلاب من الجيش والبحرية إلى فرنسا ودول أوروبية أخرى بهدف التدريب؛ 'الرواد الأوائل من موكب كبير من الطلاب الأتراك إلى أوروبا، ممن لعبوا دورًا بمنتهى الأهمية في تغيير بلدهم لدى عودتهم'[40]. في عام 1827، أنشئت مدرسة طبية عسكرية، تلتها مدرسة للموسيقى، وفي عام 1834 أنشئت مدرسة للعلوم العسكرية على غرار كلية سانت سير (St Cyr) في فرنسا. وفي عام 1839، جرى الإعداد للتعليم المدني، وأنشئت مدرستان ابتدائيتان لتخريج الموظفين المدنيين. وقال السلطان في كلمة ألقاها بمناسبة افتتاح كلية طبية جديدة: 'سوف تدرسون ... باللغة الفرنسية ... وليست غايتي... أن تتعلموا باللغة الفرنسية، بل أن تتعلموا الطب علميًا، وأن تنقلوه شيئًا فشيئًا إلى لغتنا'[41].

كذلك جرت محاولات إصلاحية تتعلق بالامتيازات الدينية والإقطاعية وإصلاح اللباس في أوائل القرن التاسع عشر. أُدخل الطربوش من شمال أفريقيا إلى الجيش التركي مع السترات والسراويل ذات الطراز الأوروبي في عام 1828، وفي عام 1829، كان على الموظفين الرسميين ارتداء الطربوش مع السروال والفراك[42] والجزمة. وكان السلطان قدوة في ذلك، حتى أنه تبنى البروتوكول الأوروبي عند استقبال الدبلوماسيين الأجانب؛ 'فكان يعدّ حفلات الاستقبال، ويتجاذب أطراف الحديث مع ضيوفه، لا بل ذهب أبعد من ذلك لإبداء الاحترام للسيدات'[43].

40- انظر (Lewis 1982: 82)

41- انظر (Lewis 1965: 83-4).

42- سترة سوداء رسمية طويلة [المترجم]

43- انظر (Lewis 1965: 98-101)

عندما توفي **محمود الثاني** في عام 1839، خلفه ابنه **عبد المجيد** الذي دشّن مجموعة أخرى من الإصلاحات بتأثير من **مصطفى رشيد باشا**، وهو سفير سابق لدى فرنسا ووزير الخارجية. شكلت هذه الإصلاحات، التي صدرت في عام 1839، وعُرفت بالتنظيمات، بداية تغيير جوهري في تركيا من سلطنة ثيوقراطية إلى بدايات الدولة الحديثة. إذ كُفل أمن حياة الرعايا وأعراضهم وأموالهم، وكُفلت لهم المحاكمات العلنية والعادلة، وصيغ قانون عقوبات جديد. واعتبر مبدأ المساواة لجميع الأفراد من مختلف الأديان أمام القانون خطوة جريئة جدًا في ذلك الوقت[44]. وأُصلح النظام الضريبي، وألغي تلزيم الضرائب، وأسست إدارة جديدة للولايات وفق النظام المركزي الفرنسي لتحل محل النظام شبه الإقطاعي السابق.

لكن نشأ خلاف حول قانون تجاري جديد مستمد من القانون الفرنسي بحجة أنه لا يتوافق مع الشريعة. فجاء جواب **رشيد باشا** على العلماء: «لا علاقة للشريعة بالموضوع». لكن العلماء أثبتوا، في هذا المجال، أنهم أكثر نفوذًا، فأقيل **رشيد باشا**، وبدا أن الإصلاحات تعاني من انتكاسة. لكن في نهاية المطاف، أثبتت عمليات التحديث أنها الأقوى. فعاد **رشيد باشا** إلى منصب الصدر الأعظم في عام 1845. وبذل جهدًا كبيرًا لفرض مبادئ جديدة في جميع مجالات الحكومة بمساعدة بعض الأنصار المقتنعين بها والمتأثرين بالأفكار الغربية. توسعت الإصلاحات لتطال البنية التعليمية. فأنشأ مجلس التعليم مدراس ابتدائية وثانوية حكومية إلى جانب المدارس الدينية، وحاول توحيد النظام. لكن التقدم كان بطيئًا، إذ لم تكن هناك سوى ست مدارس ثانوية تضم 870 تلميذًا في عام 1850. وفي عام 1847، جرّد

44- انظر (Lewis 1965: 105)

إنشاء وزارة التعليم، العلماء فعلياً من سلطتهم الحصرية في هذا المجال[45].

في السنوات التي أعقبت وفاة **رشيد باشا** في عام 1858، واصل اثنان من الإصلاحيين الشباب، **هما علي باشا وفؤاد باشا**، سياسات التنظيمات؛ فكلاهما كان ملمّا باللغة الفرنسية، وقد عملا دبلوماسيين قبل تقلدهما مناصب رفيعة في الحكومة. وكما بيّن **لويس**: 'لم تأت نخبة السلطة الجديدة من الجيش ولا من العلماء، بل من ديوان الترجمة وسكرتيري السفارات'[46].

أصبح **عبد العزيز** سلطانًا في عام 1861، وزار لندن وباريس وفيينا في عام 1867. وافتتحت مدرسة ثانوية فرنسية في عام 1868، تقدّم التعليم الثانوي الغربي باللغة الفرنسية. لكن أهم إصلاح في تلك الفترة هو إنجاز القانون المدني الجديد في عام 1876 والذي صاغه **أحمد جودت** الذي 'فضل البقاء ضمن التقليد الإسلامي، وإعداد قانون حديث في شكله وعرضه، لكنه يستند بقوة على الشريعة الإسلامية ... وبقي ساري المفعول في تركيا لغاية ... عام 1926'[47].

حركة العثمانيين الشباب

في الوقت الذي كانت تنتشر فيه الأفكار الأوروبية في تركيا، ظهرت حركة أدبية جديدة انسلخت عن الأسلوب التركي الكلاسيكي، مستوحية الأسلوب الأدبي الفرنسي إلى حد ما. كان رواد هذه الحركة هم **ابراهيم شناسي** (1826–1871)، **وضياء باشا** (1825–1880)، **ونامق كمال** (1840–1888)، وهم جميعًا كتّاب حاولوا توفيق الهوية التركية الإسلامية

45- انظر (Lewis 1982: 11-12)

46- انظر (Lewis 1965: 116)

47- انظر (Lewis 1965: 121)

مع الضغط من أجل التحديث. درس **شناسي** في باريس، ويقال أنه شارك هناك في ثورة 1848. أصدر بعد عودته إلى تركيا مجلة أثّرت في المثقفين الأتراك. أما **ضياء باشا**، وهو أيضًا طالب في اللغة الفرنسية، فنفي إلى أوروبا بسبب انتقاداته للنظام. كتب باستمرار عن ضرورة التعلم من الغرب لكن من دون تقليد النماذج الغربية، وكان من أشد المنتقدين لمجتمعه. إذ كتب في عام 1870 في جنيف: 'عبرت أراضي الكفار، فرأيت مدنًا وقصورًا؛ وتجوّلت في مملكة الإسلام، فلم أر سوى الأنقاض'[48]. وكذلك درس **نامق كمال** الفرنسية، ودخل في ديوان الترجمة، وعمل أيضًا لصالح مجلة **شناسي**. وفي منفاه الأوروبي، نشر مجلات معارضة للنظام. كانت أفكاره الرئيسية، التي تجلّت في قصائد ومسرحيات وروايات، تدور حول الحرية والوطن 'في شكل يتوافق مع المواقف والتقاليد الإسلامية'[49]. كان على هؤلاء الإصلاحيين الليبراليين، المعروفين بـ'العثمانيين الشباب' أن يعيشوا في المنفى، بينما كانت المعارضة ضدهم تتزايد في تركيا، لكن تأثيرهم كان ملموسًا، ومهّدوا الطريق للإصلاحيين الأكثر راديكالية في السنوات اللاحقة.

النساء والتعليم

أثارت قضية تعليم المرأة جدلًا كبيرًا في الإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر، واتخذ القرار بأن التعليم يجب أن يطال المرأة. فتح السلطان **عبد العزيز** مدارس متوسطة وكلية لإعداد المعلمين للفتيات في عام 1863، لكن التعليم المقدّم فيها كان بسيطًا جدًا وديني التوجه بالدرجة الأولى، هدفه

48- انظر (Lewis 1965: 22)

49- انظر (Lewis 1965: 138)

إعداد أمهات وزوجات مسلمات صالحات. لكن بعض فتيات الطبقة العليا تلقين تعليمًا عاليًا في المنزل على أيدي مربيات أجنبيات، أو التحقن بمدارس أجنبية في تركيا. على سبيل المثال، افتتحت الكلية الأمريكية للبنات في عام 1871، وعلى مدى عقدين، اقتصر الحضور فيها على المسيحيات، وكانت أول فتاة مسلمة أكملت دراستها هناك هي **خالدة أديب**، التي ستصبح في المستقبل زعيمة نسائية. هكذا، برزت قضية الزوجات المتعلمات مع ظهور طبقة تركية برجوازية أرستقراطية غربية الثقافة في القرن التاسع عشر:

> على الرغم من أن الآباء الأتراك ... جعلوا نساءهم يرتدين أفضل الأزياء الباريسية ... واصطحبوهن إلى أكثر العواصم الأوروبية أناقة، فقد توقعوا أن تقدم المربيات لبناتهم أكثر بكثير من مجرد التدريب على مهارات الحياة. أرادوا أن تتلقى بناتهم تعليمًا جديًا غربيًا وشرقيًا *يليق بالزوجات المستقبليات لرجال مرموقين*[50].

تركت نساء عديدات ممن تعلمن بهذه الطريقة بصماتهن بوصفهن روائيات وكاتبات عن تحرير المرأة.

> خلافًا لأمهاتهن اللواتي عبّرن عن أنفسهن من خلال العنادل والورود في الشعر التركي التقليدي، كتبت البنات رسائل ومذكرات ومقالات صحفية وروايات ... حرّر النشر أفكار النساء ... وخلق مناخًا نفسيًا للتغيير الاجتماعي بقوة أكبر، لأنه كان من الممكن طباعة كتاباتهن وتوزيعها لتساعد في توحيد النساء المحتجزات في الحريم[51].

50- انظر (Minai 1981: 49; emphasis added)

51- انظر (Minai 1981: 50)

كانت **فاطمة علياء** (مواليد 1862) أول روائية من هذه الحقبة، وهي ابنة **أحمد جودت**، الذي كان مؤرخًا وناشطًا في مجال السياسة أيضًا. تلقت تعليمها في المنزل باللغة الفرنسية، وأحرزت نجاحها الأول من ترجمة رواية فرنسية في عام 1890. وفي عام 1892، كتبت رواية بعنوان *أنوثة*، وهي قصة امرأة موهوبة يقف المجتمع التقليدي عائقًا في طريق تطورها. تلاها كتاب آخر بعنوان *النساء المسلمات*، ندد بالتفسير الخاطئ للإسلام، وحثّ النساء على التعلم والمشاركة في المجتمع. وفي عام 1895، كتبت **علياء**، ونشرت بكثافة في *صحيفة السيدات*، 'إحدى أوائل الصحف التركية وأطولها عمرًا، والتي كانت من النساء وللنساء'، والتي كانت منفذًا لعدد كبير من الكاتبات والصحفيات. وهناك كاتبة أخرى هي **زينب خانم**، التي سافرت إلى فرنسا وبريطانيا، وكتبت عن التناقضات التي تواجهها النساء التركيات اللواتي تلقين تعليمًا على النمط الأوروبي لكنهن بقين سجينات التقاليد. أفضت تفاصيل حياة الحريم، التي نقلتها إلى الكاتب الفرنسي بيير **لوتي**، إلى كتابة روايته *المتحررات من الوهم*[52] (الصادرة في عام 1906) والتي 'تصف ضيق امرأة تركية قفز دماغها إلى القرن العشرين بينما بقي جسدها سجين عادات القرون الوسطى'[53].

حركة تركيا الفتاة

عبّرت معارضة استبداد السلطان عن نفسها في عام 1889، عندما أسس أربعة طلاب طب مجموعة 'تركيا الفتاة'. سرعان ما ضمت هذه المجموعة، التي كان اسمها رسميًا جمعية الاتحاد والترقي، في صفوفها العديد

52- Les Désenchantée

53- انظر (Minai 1981: 52-4)

من صغار الموظفين وصغار التجار وطلاب اسطنبول، كما نُظمت مجموعات من الأتراك المنفيين في أوروبا ومصر. نشطت حركة تركيا الفتاة بين ضباط الجيش؛ وضمت إحدى المجموعات، التي تشكلت في دمشق في عام 1906، **مصطفى كمال**، رئيس تركيا في المستقبل، بين أعضائها. قاد حركة تركيا الفتاة في فرنسا **أحمد رضا** (1859-1930)، الذي كان متأثرًا بالفلسفة الوضعية الفرنسية التي وضعها **أوغست كونت** (1798-1857). رفض **كونت**، الذي كتب في مرحلة من التحول الصناعي السريع للمجتمع، الماورائيات وعقيدة الكنيسة، ودعا إلى تبني المنهج الوضعي أو العلمي، مؤكدًا على الحاجة إلى علم اجتماعي أساسي من شأنه أن يدرس المجتمع، ويفسّر التنظيم الاجتماعي (وهو ما سمّاه 'علم الاجتماع'). رفض الإله المسيحي لصالح دين علماني جديد للإنسانية ونظام اجتماعي جديد يقوم على العدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وكان التركيز على التعليم العام والأسرة الأحادية واستخدام المعطيات التجريبية بدلًا من التكهنات الميتافيزيقية. علاوة على ذلك، أثّرت الفلسفة الوضعية بمنظورها العلمي، الذي استبدل الدين بمفاهيم التقدم الاجتماعي، في العديد من الحركات العلمانية والإصلاح الاجتماعي في أوروبا، وأثّرت في طلاب من آسيا ممن تحدّوا الهياكل الدينية والإقطاعية الخاصة بمجتمعاتهم.

كانت الحاجة إلى التحديث والغربنة أحد المبادئ الرئيسية لحركة تركيا الفتاة التي عبّرت عن نفسها بالقوة في مواجهة العناصر المتشددة. كانت المسألة عند البعض مسألة حياة أو موت، وليست خيارًا: 'إما أن نحقق الغربنة أو نهلك'، تلك كانت وجهة نظر **أحمد مختار**، الباحث والجندي، الذي شكّل الحكومة في عام 1912. وعلى غراره كتب **أحمد جودت**، أحد مؤسسي الحركة، 'لا توجد حضارة أخرى؛ الحضارة تعني الحضارة الأوروبية، ويجب

استيرادها بورودها وأشواكها'. وكانت هذه الحضارة تعني وضعًا جديدًا للنساء؛ هكذا، نشرت صحيفة، من تحرير جودت، مقالًا مثيرًا للاهتمام في عام 1912، يصف رؤيةً لتركيا المغربنة في المستقبل، وفيها، على سبيل المثال لا الحصر، سيكون للسلطان زوجة واحدة وليس حريمًا، وسيلغى الطربوش، وستتمكن النساء من ارتداء ما يحلو لهن، ويخترن أزواجهن، وتحظر الزيجات المرتبة[54].

لا بدّ أن نتذكر أن عملية الأوربة لم تكن عملية أيديولوجية فحسب؛ بل كانت تعني أيضًا بناء روابط اقتصادية مع الدول الرأسمالية في أوروبا. في السنوات الخمسين الممتدة ما بين إصلاحات *التنظيمات* وثورة تركيا الفتاة في عام 1908، وفقًا لـكيدر: 'عُزِّزت السلطة المركزية، فيما وقعت البلاد تدريجيًا تحت السيطرة السياسية للقوى الإمبريالية' لكن 'لم تتمكن موجات التحديث المتعاقبة من تحقيق توازن دائم لصالح آلية دولة حديثة تفضي إلى تحقيق التنمية المستدامة للرأسمالية'[55].

بدأ استيلاء حركة تركيا الفتاة الفعلي على السلطة بتمرد في الجيش التركي في مقدونيا في تموز/ يوليو 1908، بقيادة الرائد **نيازي**، وكان **مصطفى كمال** أحد المشاركين فيه. انتشرت الثورة في جميع المدن الكبرى، مما اضطر السلطان **عبد الحميد** إلى إعادة الدستور ومنح بعض الحقوق الديمقراطية. وحاول القيام بانقلاب مضاد في عام 1909، لكنه فشل، وأدى إلى خلعه وخلافة **محمد الخامس**. وكانت تلك آخر محاولة لاستعادة الحكم المطلق في تركيا.

بدأت حركة تركيا الفتاة بإجراء عدة إصلاحات سياسية وإدارية بهدف تحديث الإمبراطورية. فأعيد تنظيم الإدارة المالية، واتخذت تدابير لتوسيع

54- انظر (Lewis 1965: 231-2)
55- انظر (Keyder 1979: 4-5)

تعليم النساء. لكن حروب البلقان والحرب العالمية الأولى 1914-1918 كبحت جماح حماسهم الإصلاحي. وانتهزت القوى العظمى في أوروبا، التي كانت تشير بازدراء إلى تركيا بوصفها 'الرجل المريض'، هذه الفرصة لتقطيع أوصال الإمبراطورية العثمانية. هكذا، لم تكتف بمهاجمة تركيا، بل عملت على إذكاء التمردات بين المكونات غير التركية. وبموجب معاهدة سيفر (1920)، خسرت تركيا كل ممتلكاتها الأوروبية والعربية، وتم تدويل مضيقي الدردنيل والبوسفور.

على الرغم من أن حركة تركيا الفتاة تصورت إمبراطورية عصرية يمكن لشعوبها المتعددة العيش فيها، فقد كانت إسلامية في الأساس ومناصرة للسلطنة. لكن نمو الشعور القومي بين الشعوب غير التركية وهزيمة البلاد في الحرب، أديا إلى ظهور مجموعة جديدة داخل تركيا الفتاة تدعو إلى بناء دولة وطنية تركية حديثة، دولة 'جمهورية وعلمانية ولا إمبريالية'[56]. أثارت هذه المجموعة الجديدة، عقب استسلام السلطان للقوى الغربية، عدة احتجاجات وانتفاضات.

تركيا الفتاة وتحرير المرأة

أُسّس أكبر عدد من المدارس الثانوية وكليات المعلمين للنساء في أثناء فترة سيادة تركيا الفتاة، وشيّدت أول جامعة للنساء في عام 1915. مع انتشار تعليم النساء والاهتمام الكبير بإعادة تنظيم الدولة على أساس ديمقراطي، تجاوزت قضية تحرير المرأة مسألة التعليم. إذ نوقش وضعهن على الصعيدين المنزلي والسياسي على نطاق واسع في الصحف والأدب والدراما.

56- انظر (Keyder 1979: 9)

وانخرط مفكرون بارزون كثيرون في هذه النقاشات. وفي عام 1910، نشر **خليل حميد** كتاب *النسوية في الإسلام* الذي أيّد فيه حق النساء في الاقتراع. وفي عام 1915، كتب **جلال نوري** كتاب *نساؤنا*، حثّ فيه على حظر تعدد الزوجات. ثمة سياسي ومثقف بارز آخر في تلك الفترة، هو **أحمد آغا أوغلو** الذي درس في باريس، ودافع عن حقوق المرأة، وشجع ابنته **ثريا** لتصبح أول محامية في تركيا. وعلى غرار كثير من المثقفين في البلاد الإسلامية، ربط **آغا أوغلو** إنكار حقوق المرأة بالتخلف، وزعم أن حقوق المرأة 'متوافقة مع تعاليم الإسلام النقي الخالي من التفسيرات الخاطئة'[57].

كذلك دعا عالم الاجتماع وكاتب البلاد الشهير، **ضياء كوك ألب** (1876-1924)، الذي يشار إليه – غالبًا- على أنه منظّر الأمة التركية، في كتاباته في عام 1915 إلى حق النساء في المساواة والزواج والطلاق والميراث[58]. وجادل في أن تحرير المرأة كان جزءًا من التقاليد التركية المبكرة للبدو الأحرار في آسيا الوسطى[59]. عبّر **كوك ألب** عن نفسه شعرًا، فكتب:

ينبغي أن يتساوى الجميع في الزواج والطلاق والثروة
لن تزدهر أمة قطّ إن لم تحظ بناتها
بالمكانة التي يستحققنها.
لقد ناضلنا من أجل كل حقوقنا الأخرى، ونلناها.
وحدها الأسرة ماتزال في عصرها المظلم.
لم مازلنا ندير ظهورنا للنساء؟
قل لي، ألم يكن لهنّ قسط في نضالاتنا؟

57- انظر (Minai 1981: 48)
58- انظر (Abadan-Unat 1981: 9)
59- انظر (Minai 1981: 48)

في تلك الفترة، حين كان دور المرأة داخل الأوساط الثقافية والإصلاحية موضوع نقاش حماسي، كانت هناك صحافة نسائية مزدهرة كذلك. إذ بين عامي 1908 و1909، صدرت تسع صحف نسائية، بعضها باللغتين الفرنسية والتركية. وكانت تلبي تطلعات النساء المتعلمات، وتسلّط الضوء على الحرية التي قيل إن النساء تمتّعن بها في عهد النبي. استندت تلك الصحف، في مناصرتها لتحرير المرأة في تركيا، إلى ميولها الغربية ومعرفتها بالحركات النسوية الأوروبية. ذلك أنها:

> ترجمت الأفكار الغربية لتكون في متناول النساء التركيات، كما أصبحت منبراً لتوحيد القارئات اللواتي تظن كل واحدة منهن أنها وحيدة في إحباطها وارتباكها. اغتنمت النساء الفرصة بحماس شديد للتواصل مع بعضهن البعض. فكتبت إحداهن 'هذه أول مرة أشعر فيها بالفخر لأني امرأة'[60].

بدأت النساء التركيات النشاط في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للبلاد، إضافة إلى التعليم والصحافة، منذ مطلع القرن. ومنح خلع السلطان في عام 1908 زخمًا لنشاطاتهن. إذ في ذلك العام، أُسس أول نادٍ نسائي في سالونيك، باسم **الأحمر والأبيض** (وهو لون حركة تركيا الفتاة). وضمت المنظمات النسائية الأخرى في تلك الفترة، **جمعية تحسين وضع النساء**، برئاسة **قدرية إحسان**، و**الجمعية العثمانية للدفاع عن حقوق المرأة** الأكثر راديكالية، برئاسة **نورية علوي مول**، التي بدأت بإصدار صحيفة *عالم النساء* في عام 1913[61].

كما شهدت تلك الفترة نشاطًا ثقافيًا وفكريًا متجدداً وسط النخبة الثقافية

60- انظر (Minai 1981: 61)
61- انظر (Abadan Unat 1981: 7-8)

التركية. إذ أصبحت صحيفة تورك يوردو ('الوطن التركي') من تحرير ضياء كوك ألب في عام 1912، نقطة استقطاب للقوميين الأتراك. وبالترافق مع ذلك، أُسست حركة تورك أوكاجي (ومعناها الموقد التركي) في عام 1912 'لتعزيز التربية الوطنية، ورفع المستوى العلمي والاقتصادي والاجتماعي للأتراك، وهم طليعة شعوب الإسلام، وسعت إلى تحسين العرق واللغة التركيين'. أسس العديد من تلك النوادي في جميع أنحاء البلاد، وأصبحت مراكز للنقاش والنشاط الأدبي والثقافي. وشاركت النساء في التجمعات على قدم المساواة مع الرجال، وتمكنّ من التحدث للمرة الأولى من على منصة عامة بالإضافة إلى التمثيل في أعمال مسرحية للهواة[62].

لكن في توافق عام مع أيديولوجيا حركة تركيا الفتاة، نوقشت قضية تحرير المرأة ضمن الحدود التي وضعها الإسلام والقومية التركية. إذ أقام بعض أنصار حقوق المرأة حجتهم على إعادة قراءة النصوص الإسلامية: وطرحت فكرة مفادها أن القيود الصارمة المفروضة على المرأة في الإمبراطورية العثمانية أتت، في جزء كبير منها، من التفسيرات الخاطئة للإسلام. حتى ضياء كوك ألب وجد أنه من الضروري أن يضع حججه بشأن تحرير المرأة ضمن سياق الأجداد البدو للأمة التركية. هكذا، اكتسب التوجه الأساسي لحقوق المرأة القائم على حاجات تحديث المجتمع ومطالبه بمشاركة المرأة، شرعيته من الرجوع إلى التقاليد الدينية والقومية.

الثورة الكمالية

كان مصطفى كمال زعيم القوميين الأتراك (1881-1938)، وهو

62- انظر (Lewis 1965: 344)

نقيب في الجيش سبق وقاتل في صفوف الجيش التركي في أثناء الحرب العالمية الأولى، لكنه عارض سياسات السلطان الانهزامية، وشكّل حكومة ثورية في أنقرة في عام 1920. أرغم رجال كمال الفرنسيين والإيطاليين واليونانيين والبريطانيين على إنهاء احتلالهم لأجزاء من تركيا، ووُقعت معاهدة سلام مع البريطانيين في عام 1922. بعد ذلك بوقت قصير، ألغيت السلطنة، وأسست الجمهورية التركية في عام 1923، حيث نصب كمال، زعيم حزب الشعب الجمهوري، رئيسًا للجمهورية. وبقي في هذا المنصب حتى وفاته في عام 1938.

بدأ مصطفى كمال (الذي صار يُشار إليه فيما بعد باسم أتاتورك، 'ومعناه أبو الأتراك') عملية أوربة مدروسة لم تكن تعني التنمية الاقتصادية وفق النهج الرأسمالي فحسب، بل والسعي إلى علمنة الدولة وتحديثها من خلال فصل الدين عن السياسة، ومهاجمة التقاليد، واعتماد الأحرف اللاتينية في الكتابة، وتشجيع اللباس الأوروبي، واعتماد التقويم الغربي، وإدخال الزواج والطلاق المدنيين، ومنع تعدد الزوجات.

أصبح هوس الأوربة، الذي وجد في تركيا في فترات سابقة، جزءًا من الأيديولوجيا الجديدة. فأن تكون أوروبيًا يعني أنك 'متحضر'، ووضع 'التخلف' التركي في مقابل 'التقدم' الأوروبي. حثّ مفكر البلاد القومي البارز ضياء كوك آلب الأتراك على 'الانتماء إلى الأمة التركية والدين الإسلامي والحضارة الأوروبية'. وفي سياق مماثل، أكد كاتب تركي آخر، هو صدري ايتم: 'نحن أوروبيون، وهدفنا الأمثل هو أن نكون أوروبيين'[63]. أن تكون أوروبيًا كان أيضًا يعني سلوك الطريق الرأسمالي في التنمية. وفي

63- انظر (Rodinson 1974: 127)

غياب رواد الأعمال، كان على الدولة أن تتولى مهمة تطوير الصناعة لكي تمهد الطريق للنمو الرأسمالي. كما كتب كوك آلب في عام 1923:

> إذا أرادت تركيا الجديدة أن تكون دولة حديثة فيجب، في المقام الأول، تطوير الصناعة الوطنية. وتمامًا مثلما فعلنا في مجال التقنيات العسكرية، يجب علينا أن نصل في مجال الصناعة إلى المستويات الأوروبية وذلك ببذل الجهود على نطاق وطني[64].

جرى الدفاع عن فكرة اقتصاد وطني قائم على أسس رأسمالية، ومن الطبيعي أن يكون المستفيدون الأساسيون من هذا الجهد هم البرجوازيون التجاريون. على الرغم من اندفاعة تراكم سريع في أثناء الحرب، لم تتطور هذه الطبقة تطورًا كافيًا في المجتمع التركي، وعندما 'ضربت الصعوبات الخاصة بالرأسمالية الطرفية ذات المنحى التجاري الاقتصاد'، تدخلت الدولة 'للعمل مرة أخرى بوصفها مركزًا لإعادة التوزيع الذي يجمع الفائض، ويتصرف به وفق تصوراته الخاصة عن الاقتصاد الوطني'[65].

أصبحت الدولة التركية علمانية تمامًا مع إلغاء الشريعة الإسلامية في عام 1926، مما حرّر القوانين المدنية والجزائية من بقايا النفوذ الديني. اعتبرت السلطة الدينية في تركيا، كما في العديد من الدول الآسيوية، رجعية وداعمة للأنظمة الإقطاعية الفاسدة، ومن ثمّ فهي لا تفضي إلى نمو القومية والتنمية الرأسمالية، ولا إلى (ما اعتبر) إصلاحات ضرورية في البنية الفوقية للنظام الاجتماعي، من مثل التدابير الرامية إلى تحرير المرأة. لم تشاهد النزعة إلى العلمانية والعقلانية في حركة تركيا الفتاة في أوائل القرن العشرين فقط،

64- انظر (Rodinson 1974: 126)

65- انظر (Keyder 1979: 11)

بل وفي الكثير من إصلاحات مصطفى كمال في العشرينيات، والتي أثّرت، بدورها، في السياسات في إيران وأفغانستان ودول إسلامية أخرى. إذ أعلن مصطفى كمال، في عام 1930، بوضوح أنه يربط العلمانية بالتقدم:

> ليس للجمهورية التركية دين رسمي. وفيما يخص شؤون الدولة، تصاغ كل التشريعات، وتطبق وفقًا لروح الضرورة العالمية وشكلها كما يراها العلم والحضارة المعاصران. وبما أن الدين مسألة قناعة شخصية محضة، فإن الجمهورية تعتبر فصل الأفكار الدينية عن شؤون الدولة عاملاً أساسياً في تقدم أمتنا[66].

لكنّ كمال قمع بقوة الآراء المعارضة لليساريين والأقليات. إذ عندما ثار الكرد في عام 1925، انتهز الفرصة، لا لسحق انتفاضة هذه الأقلية فحسب، بل وكل معارضة لنظامه. وشمل ذلك اليسار الذي حاول كمال إقصاءه منذ السنوات الأولى لحكمه، مع الحفاظ على سياسة قائمة على الصداقة مع الاتحاد السوفييتي. أُسس الحزب الشيوعي التركي في عام 1920 في الاتحاد السوفييتي بقيادة مصطفى صبحي. لكن قبل أن يتمكن من التطور 'خنقت الشيوعية التركية عند ولادتها بفعل النجاح المسبق الذي أحرزته حركة الاستقلال التي قادها كمال أتاتورك'[67]. ولم يتردد كمال في تصفية تلك المعارضة.

تحالف 'الجيش الأخضر' وهو قوة من الفلاحين تعتمد أسلوب حرب العصابات، هدفها مصادرة أملاك حكام القرى، في البداية مع كمال، لكنه سُحق بعد ذلك على يد قوات أتاتورك في كانون الثاني/ يناير 1921.

66- انظر (Aksan 1981: 49)

67- انظر (Samin 1981: 64–5)

وفي الشهر نفسه، استدرج صوفي وشيوعيون أتراك آخرون لزيارة تركيا، ليُقتلوا إغراقًا. وكما يكتب سامين: 'هكذا قُضي على الشيوعيين الأتراك المؤسسين، وعلى أكبر قوة طبقية مقاتلة في غضون أسابيع'. ويضيف بأن الشيوعيين الأتراك 'بدلًا من إدراك الطابع 'البونابرتي' لنظام أتاتورك، مع التراكم الأولي الذي تنظمه الدولة ... أصرّوا على رؤية الحركة الكمالية على أنها قوة برجوازية صغيرة يمكن التأثير فيها لتتخذ اتجاهات راديكالية. في الواقع، كانت الأتاتوركية هي التي استفادت منهم وليس العكس'. لكن، لا بدّ من الإشارة إلى أن الرجال والنساء في اليسار اضطلعوا بدور سياسي في السنوات اللاحقة. كان ناظم حكمت، 'أعظم شعراء تركيا' عضوًا في الحزب الشيوعي منذ الثلاثينيات، وكان الكثير من الإسهامات الإبداعية في الأدب التركي الحديث 'اشتراكيًا أو شعبويًا يساريًا بطبيعته'[68]. أعرب حكمت، الذي حوكم وسجن في عام 1938 بسبب آرائه السياسية، عن مواقفه المؤيدة لمساواة المرأة، وكان 'أول شاعر تركي يعزو إلى المرأة صفات مثل الصداقة والتضامن'[69].

كمال وتحرير المرأة

أحد المكونات المهمة في رؤية كمال لتحديث تركيا هو تحرير المرأة من القيود الصارمة للمعتقدات التقليدية. وكان شديد الإعجاب بشجاعة النساء التركيات ومشاركتهن في القتال في أثناء حروب البلقان والحرب العالمية الأولى. دخلت النساء التركيات في ذلك الوقت مجالات جديدة من التوظيف الحكومي، فعملن ممرضات على جبهات القتال، وفي الإمداد

68- انظر (Samin 1981: 64-5)

69- انظر (Altiok 1981: 224)

الحربي، وفي مصانع النسيج والمواد الغذائية، إضافة إلى المصارف والمشافي والمصالح الإدارية الحكومية. أدت الحوادث السياسية إلى انخراطهن في الأعمال القتالية. على سبيل المثال، أثار احتلال القوات الأوروبية لأجزاء مختلفة من تركيا، في عام 1919، احتجاجات شاركت فيها النساء، وشكلت النساء في الأناضول جزءًا من جيش مصطفى كمال الذي شنّ حربًا ضد الغزاة. في عام 1919، أسست جمعية النساء الأناضوليات للدفاع الوطني مع عدة فروع لها: 'أصبحت عضواتها النظير النسائي في مجموعة مصطفى كمال الأساسية من البيروقراطيين والجنود والتجار'[70].

كان كمال يشير باستمرار في خطاباته، في السنوات اللاحقة، إلى الدور الذي اضطلعت به النساء الأناضوليات في النضال القومي. وقال في كلمته '*المرأة التركية*' التي ألقاها في قونية في عام 1923:

> للمرأة الأناضولية دور في هذه الأعمال السامية من التضحية بالنفس، ويجب على كل واحد منا أن يتذكر ذلك بامتنان. لم تبذل في أي مكان آخر من العالم جهود مكثفة أكبر من تلك التي بذلتها الفلاحات الأناضوليات.
>
> كانت المرأة مصدر ديناميكية حيوية: من الذي حرث الحقول؟ هي حرثت الحقول. من الذي زرع الحبوب؟ هي. من الذي تحوّل إلى حطّاب، وأمسك بالفأس؟ هي. من الذي أبقى نيران البيت مشتعلة؟ هي. من الذي حمل الذخيرة إلى الجبهة على رغم المطر أو الريح، أو الحرّ أو القر؟ هي، مرة أخرى وأخرى. إن المرأة الأناضولية إلهية في تفانيها.

70- انظر (Abadan-Unat 1981: 10)

لذا، دعونا نكرّم هذه المرأة الشجاعة المتفانية. يجب علينا أن نتعهد بأن نقبل المرأة شريكة لنا في جميع أعمالنا الاجتماعية، وأن نعيش معها، وأن نجعلها رفيقتنا في العالم الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي والعلمي. أعتقد أن هذا هو الطريق الذي ينبغي علينا أن نسلكه. (**أتاتورك**).

كانت أفكار **كمال** بشأن مكانة المرأة متقدمة جدًا. إذ قال في كلمة ألقاها في إزمير في عام 1923، 'إن حضارةً، يتمتع فيها جنس واحد بالتفوق، هي حضارة يمكن الحكم عليها مباشرة بأنها عاجزة. وعلى الشعب الذي قرّر المضي قدمًا في طريق التقدم أن يدرك ذلك بأسرع ما يمكن. تعود الإخفاقات في ماضينا إلى حقيقة أننا بقينا سلبيين فيما يخص مصير المرأة'. (**أتاتورك**).

وظل يتناول هذا الموضوع في خطاباته، ولم يكل من نشر آرائه عن مساواة المرأة. إذ قال متحدثًا إلى الشعب في كاستامونو:

لنكن صريحين: يتكون المجتمع من الرجال والنساء على حد سواء. وإذا منح المرء أحدهما جميع حقوق التقدم، ولم يمنح أي حقوق على الإطلاق للآخر، فماذا سيحدث؟ هل يعقل أن يُكبّل نصف السكان لكي يصل النصف الآخر إلى السماوات؟ لا يمكن التقدم إلا بجهد مشترك، وبذلك فقط يمكننا تخطي المراحل المختلفة. (**أتاتورك**).

وفي حين كانت لدى **كمال** أفكار متقدمة من جهة، فقد استمر في التأكيد على أهمية الأمومة. إذ قال في عام 1923:

يُظهر لنا التاريخ الفضائل العظيمة التي قدمتها أمهاتنا وجدّاتنا. وإحداها إعداد أبناء يمكن أن يفخر عرقنا بهم. أولئك الذين امتدّ

مجدهم عبر آسيا حتى أطراف العالم درّبتهم أمهات فاضلات جدًا، وعلمنهم الشجاعة والصدق. ولن أتوقف عن تكرار أن أهم واجبات المرأة، فضلًا عن مسؤولياتها الاجتماعية، هو أن تكون أمًا صالحة. فمع تطور المرء مع الزمن، وتقدم الحضارة بخطى عملاقة، يصبح من الضروري تمكين الأمهات ليربينّ أطفالهن وفقًا لاحتياجات القرن. (**أتاتورك**).

لكن كمال كان مصرًا أيضًا على ضرورة أن يتزوج الأتراك ذوي الأفكار الغربية من زوجات 'متحضرات' وعصريات بالدرجة نفسها في رؤاهن ومظهرهن. هو نفسه اتبع هذا المبدأ في حياته الشخصية. فزوجته **لطيفة خانم** (التي تزوجها، وطلقها في بداية العشرينيات) تلقّت تعليمها في بريطانيا وفرنسا، وظهرت معه من دون حجاب في المناسبات العامة.

تماشيًا مع وجهات النظر تلك، كان كمال مناصرًا كبيرًا لتعليم النساء تعليمًا علمانيًا حديثًا. وقال بأنه لا يمكن للمجتمع العمل بكفاءة إذا بقيت النساء غير متعلمات: 'إذا كان بعض أعضاء الجسم الاجتماعي نشيط فيما الأعضاء الأخرى خاملة، فسيصاب الجسم الاجتماعي بالشلل'. وزعم أنه: إذا كان لتركيا أن تصبح أمة حديثة قوية، فإن تعليم المرأة ضروري لأن الأطفال يتلقون دروسهم الأولى من أمهاتهم: 'ومن هنا، يجب على نسائنا أن يكنّ أكثر تنوّرًا وتحضّرًا وحكمة حتى من الرجال'[71]. أدت حملته إلى زيادة فرص النساء التعليمية مع السماح بالتعليم الجامعي المختلط في عام 1921. وفي عام 1924، صدر قانون التعليم الذي أخضع المدارس الدينية لسيطرة الدولة، وجعل التعليم علمانيًا، وشرط تكافؤ الفرص التعليمية للجنسين.

71- انظر (UNESCO 1963: 45-50)

لكن هذه التدابير لم تمر من دون معارضة. ففي عام 1921، أُرغم وزير التربية على الاستقالة بعد الانتقاد الذي تعرض له في الجمعية الوطنية بسبب عقْد مؤتمر للمعلمين حضره معلمون ومعلمات[72]. لكنّ بعض النساء استفاد من هذه الإجراءات، فافتتحت صفية علي، وهي أول طبيبة في تركيا، عيادة في اسطنبول في عام 1922، وبحلول الثلاثينيات، دخلت نساء عديدات المهن ذات الدخل الجيد؛ لكن بقي تعليم النساء في تركيا مقيدًا طبقيًا ومتفاوتاً جدًا. شكّلت النساء في سبعينيات القرن العشرين نسبة 20 في المئة في مهنة المحاماة و17 في المئة في مهنة الطب. وكانت هذه الأرقام أعلى من تلك الموجودة في الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وعدة دول أوروبية أخرى، لكن مع ذلك وصل معدل الأمية العام للمرأة التركية إلى 52 في المئة[73].

من الإصلاحات الأخرى المهمة للنساء في العهد الكمالي إدخال قانون مدني جديد في عام 1926، محتذيًا حذو النموذج السويسري، وبموجب هذا القانون، صار تعدّد الزوجات والزواج بالوكالة غير قانونيين، ومنحت المرأة حق المساواة في الحقوق المتعلقة بالطلاق وحضانة الأطفال والميراث، بينما رفع الحد الأدنى لسن الزواج إلى 18 للرجال و17 للنساء. أما الخطوة الأجرأ فهي أنه يحق قانونيًا للمرأة المسلمة الزواج من غير المسلم، وسمح للبالغين بتغيير دينهم قانونيًا. كما منحت المحاكم المساواة للمرأة فيما يتعلق بالشهادة، بدلًا من الممارسة السابقة التي تعتبر أن شهادة امرأتين تعادل شهادة رجل واحد. وأدخل أيضًا فصل الأموال والممتلكات وحق المرأة في التصرف بحرية في ممتلكاتها[74].

72- انظر (Toprek 1981: 286-7)

73- انظر (Oncii 1981: 181)

74- انظر (Abadan-Unat 1981: 13-14)

أثارت الإصلاحات ضجة كبيرة في ذلك الوقت، وأصبحت تركيا أول بلد إسلامي يتبنى القانون المدني بدلًا من الشريعة. أشار كمال في خطاباته إلى ضرورة 'بلوغ مستوى الحضارة المعاصرة'، وستصبح هذه الفكرة هي الفكرة الأساسية لدى نقاش تبرير التغييرات. في أثناء عرض القانون، صرح محمود أسعد، وزير العدل، 'لقد قرّرت الأمة التركية قبول الحضارة الحديثة ومبادئها الحياتية دون قيد أو شرط'[75]. وصرح متحدث آخر: 'يتضمن القانون الجديد مبادئ مثل الزواج الأحادي والحق في الطلاق – وهي مبادئ ضرورية من أجل عالم متحضر'[76].

أوضح كمال أن ذلك لم يكن إصلاحًا للقانون الديني الذي أنزله الله، إنما استعاضة عنه بقانون جديد للأسرة تحتاج إليه البلاد. وصرّح في عام 1924 'إن أساس الحضارة وقاعدة التقدم والقوة يكمنان في الحياة العائلية. وإن الحياة العائلية السيئة تؤدي حتمًا إلى الإضعاف السياسي والاقتصادي والاجتماعي'[77]. كانت الجبهة القانونية هي الجبهة التي منيت عليها السلطات الدينية بأفدح هزيمة، فقد انتزع منها مجال قانون الأسرة كله. قال كمال في هجوم على تلك القوى المحافظة في عام 1925:

> لقد أُحبطت الجهود التي بذلتها الأمة التركية على مدى لا يقل عن ثلاثة قرون للاستفادة من وسائل الحضارة الحديثة ومزاياها بعقبات مؤلمة وخطيرة ... إن أكبر أعداء الثورة وأشدها غدرًا هي القوانين الفاسدة ودعاتها البالين. غايتنا هي سنّ قوانين جديدة تمامًا، ومن ثمّ تفتيت أساس النظام القانوني القديم[78].

75- انظر (Rodinson 1974: 127)
76- انظر (Oncii 1981: 181)
77- انظر (Lewis 1965: 266-7)
78- انظر (Lewis 1965: 268--9)

هكذا، تغير النظام القانوني برمته في تركيا، وأدخل نظام قانوني مدني جديد إضافة إلى القوانين الجنائية والتجارية والبحرية الجديدة. مع ذلك، لم تتصد هذه الإصلاحات، التي شملت قانون الأحوال الشخصية، لمشكلة استمرارية النظام البطريركي. فعلى سبيل المثال: ظلّ الزوج هو رب الأسرة، ومن حقه وحده تقرير مكان إقامتها؛ وكان على الزوجة طاعته، وأن تحصل على موافقته حتى تعمل خارج المنزل. أثبتت القوانين الجديدة عدم كفايتها لتغيير قوة التقاليد التي تحكم الريف. وعلى الرغم من وجود تلك القيود، أعلنت المثقفات التركيات أن الإصلاح 'خطوة كبيرة إلى الأمام فيما يتعلق بوضع المرأة'[79]. لاشك أن القانون كان خطوة إلى الأمام مثلما كان منح حق الاقتراع للنساء في الانتخابات المحلية في عام 1930، وفي الانتخابات الوطنية في عام 1935. ففي الانتخابات التي جرت في عام 1935، انتخبت 18 امرأة (4.5 في المئة من الجمعية الوطنية)، وهو أعلى رقم للنائبات في أوروبا في ذلك الوقت، هذا عندما لم يكن يحق للمرأة الانتخاب في العديد من الدول الأوروبية بما فيها فرنسا وإيطاليا[80].

إصلاح اللباس

كان فرض إصلاح اللباس جزءًا لا يتجزأ من سياسة **مصطفى كمال** في 'غربنة' البلد، وتاليًا 'تحضيره' وإلغاء بعض رموز البنية الفوقية للخلافة؛ فعلى سبيل المثال، أصبح الطربوش، الذي لم يدخل تركيا إلا في عام 1828، رمز الإمبراطورية العثمانية وتراثها الإسلامي. وفي القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، اعتمد العديد من الأتراك اللباس الأوروبي، لكن 'حتى في

79- انظر (Tekeli 1981: 297)

80- انظر (Tekeli 1981: 299)

أوساط المتأنقين في العاصمة ممن يرتدون السروال والسترة بعناية شديدة، بقيت علامة تمييز واحدة- الطربوش'[81].

ولطالما أكد كمال في جولاته في أنحاء تركيا على قضية اللباس. فهتف مستغربًا في كاستامونو:

> أرى في الحشد أمامي رجلًا يضع طربوشاً على رأسه، وعمامة خضراء فوق الطربوش، ويرتدي السمق على ظهره وفوقه سترة تشبه هذه التي أرتديها. لا أتمكن من رؤية الجزء السفلي. أي نوع من الزي هذا؟ ألن يعرّض رجل متحضر نفسه للسخرية العامة إذا ما خرج بهذا الزي المنافي للعقل؟[82]

أصبحت قضية الطربوش واللباس التركي قضية سياسية، واستخدم كمال قوانين الطوارئ السائدة لتمرير مراسيم تخص إصلاح اللباس؛ 'فعلنا ذلك عندما كان قانون حفظ النظام لايزال ساريًا ... لقد سهّل وجود القانون المهمة علينا ... ومنع بعض الرجعيين من تسميم واسع النطاق للأمة'[83]. لم يُسدد كمال ضربة إلى رموز المجتمع العثماني القديم فحسب، بل وفرض لباسًا 'علمانيًا' لا يدل على دين أو إثنية. وقام هو بالخطوة الأولى بارتداء قبعة ولباس أوروبيين وإصدار الأوامر بأن على الأتراك، بمن فيهم الزعماء الدينيين والموظفين الحكوميين، التخلي عن الطربوش وارتداء قبعات أوروبية الطراز، بحجة أنه 'علينا محاكاة العالم المتحضر في لباسنا'[84]. صرح كمال في حالة من التحدي أن لباس العالم 'المتحضر' مناسب لتركيا، وأعلن:

---

81 - انظر (Lewis 1965: 262)

82 - انظر (Lewis 1965: 264)

83 - انظر (Lewis 1965: 265)

84 - انظر (Bisbee 1951: 23)

سوف نرتدي الجزم والأحذية العادية والقمصان والسراويل والصدريات والياقات وربطات العنق... سوف نرتدي السترات ذات الذيل المنفصل والبذلات الرسمية، سوف نرتدي سترات السموكينغ والمعاطف المذيلة. وإذا كان هناك أشخاص يترددون أو يتراجعون، فسوف أقول لهم بأنهم حمقى[85].

أصبح لباس المرأة مثار جدل أيضًا. إذ طلبت الحكومة من النساء التركيات، لكن لم تلزمهن، هجر الحجاب وارتداء اللباس الأوروبي. حتى كمال نفسه تردد في الاستهانة بالرأي التقليدي في استخدام قوانين الطوارئ لإلغاء الحجاب، لكنه قام بحملة قوية حول هذه القضية. لم تتردد نساء الطبقة البرجوازية في اعتماد آخر الموضات الأوروبية، لكن إصلاح اللباس بالكاد أثّر في النساء الريفيات.

تضمنت وجهة نظر كمال عن السلوك 'المتحضر' نبذ الأشكال القديمة للتحية (السلام)، وتشجيع النساء المسلمات من العائلات الكريمة على أن يصبحن ممثلات، وعدم تشجيع الموسيقى التركية، ونشر الموسيقا الغربية، وتعميم الإتيكيت الاجتماعي الأوروبي، بما في ذلك رقص الصالونات. وقام كمال نفسه برقصات عادية، وأمر ضباطه وزوجاتهم بالرقص. أدّى ذلك إلى إقبال شديد على رقص الصالونات في المدن الكبرى، مما أثار حفيظة التقليديين. وفي حياته الشخصية، تحدى كمال العقيدة الإسلامية بزواجه في حفل لم يحضره إمام، وكانت العروس غير محجبة، وشجّع ابنته بالتبني على أن تصبح ربّانة طيارة. من الممتع أن نفترض أن كمال لا بدّ وأن يكون قد فكّر في ضرورة أن تتمتع زوجته بمزايا أنثوية مثالية مثل القدرة على 'الحديث والرقص وشرب الكوكتيلات'[86].

85- انظر (Wortham 1931: 193)

86- انظر (Wortham 1931: 167)

لكن لم يسفر هذا الفرض القسري -من الأعلى- للباس الغربي واللياقة الاجتماعية على شعب له ثقافته الخاصة المميزة، إلا عن تغيّر سطحي. لم يكن من السهل الثورة على العادات الاجتماعية بمرسوم، ولا سيما العادات التي تدخل فيها العقيدة الإسلامية، على الرغم من استخدام مؤسسة ثقافية قوية للقيام بالدعاية لهذه التغييرات الجديدة من خلال المدارس والكتب والمسرح والسينما. إضافة إلى ذلك، شُكّلت لجنة تفتيش، سميت محكمة الاستقلال، وانتقلت من قرية إلى قرية لتعاقب أولئك الذين لم يمتثلوا لأنظمة اللباس الجديد؛ 'كان من الممكن أن تؤدي إشاعة باقتراب اللجنة إلى اختفاء الحجاب وغياب الشروال التركي الفضفاض ... حتى يغادر أولئك السادة الكريهون الجوار. ومن ثم تعود الأمور إلى مجاريها المريحة'[87].

مثّلت إصلاحات عديدة أخرى هجمات كبيرة على التقاليد والعقيدة. ففي عام 1928، ألغيت المادة الموجودة في دستور عام 1924، والتي تنص على أن 'دين الدولة التركية هو الإسلام' عبر تصويت في الجمعية الوطنية؛ هكذا فصل الدين الإسلامي أخيرًا عن الدولة وصارت تركيا دولة علمانية. كان الهجوم الآخر على واحد من الرموز المتبقية من الهوية الإسلامية، وهو الحرف العربي. ففي عام 1928 أُدخل الحرف اللاتيني، وصرح وزير التربية: 'إن اعتماد الأحرف اللاتينية ضرورة لنا. فالأدب القديم محكوم عليه بالاندثار'. ومرة أخرى، دافع كمال عن فكرته بأن التغييرات جزء من عملية 'التحضر'؛ وقال عند الإعلان عن الحرف الجديد:

ستتمكن الآن لغتنا الغنية والمتناغمة من الإفصاح عن نفسها بأحرف تركية جديدة. يجب أن نحرر أنفسنا من تلك الإشارات المبهمة التي قيدت عقولنا في قبضة حديدية على مدى قرون. يجب أن تتعلموا الأحرف التركية

87- انظر (Wortham 1931: 203)

الجديدة بسرعة. وأن تعلّموها لأبناء بلدكم، للنساء والرجال، للحمالين والبحارة ... إنه لمن العار على أمة أن يكون فيها 80 في المئة أميون . لقد آن الأوان لمحو أخطاء الماضي ... *سوف تبرهن أمتنا، بكتابتها وعقلها أن مكانها هو العالم المتحضر*[88].

خالدة أديب

تتجلى تأثيرات الإصلاحات الكمالية في نساء تركيا من خلال حياة **خالدة أديب** (1883-1964)، المرأة القومية التي خدمت في قوات **كمال**. تحدرت أديب من أسرة نافذة تقليديًا، فوالدها كان أمين سر السلطان في وقت من الأوقات. تلقّت تعليمًا أوروبيًا في المنزل والمدرسة، وكانت مساهمة دائمة في مجلات ليبرالية، في مواضيع أدبية وفي قضايا المرأة. حققت أعظم نجاحاتها باعتبارها روائية ومحرّضة سياسية. تحاول في رواياتها، المعنية أساسًا بحقوق المرأة (وأشهرها رواية *بقّال سينكلي*)، التوليف بين الأيديولوجيتين السائدتين في ذلك الوقت، القومية التركية والنموذج المتغربن:

> بما أنها بدأت الكتابة في فترة ما قبل الجمهورية، واستمرت بها خلال فترة إصلاحات **أتاتورك**، فإن المشكلات التي قاربتها وصور النساء التي أبدعتها تُظهر تنوعًا كبيرًا ... صور عن نساء قوميات، نساء عصريات، نساء بشخصيات قوية، نساء ثرن ضد الاضطهاد، ونساء مثاليات سعين لتثقيف الجماهير[89].

كانت خالدة أديب ناشطة في الحركة القومية بين عامي 1910 و1912،

88- انظر (Lewis 1965: 272; emphasis added)

89- انظر (Altiok 1981: 226)

وكانت العضوة الوحيدة في مجلس حركة *أوجاك* (الموقد)، المنظمة القومية التي كان لها فروع في كل أنحاء تركيا. وفي أثناء الحرب العالمية الأولى، أسست مدارس ودور أيتام في سوريا ولبنان. وانضمت إلى الجيش، لتصبح إحدى الكاتبات والخطيبات الرائدات في قوات **مصطفى كمال**، وواحدة من القوميين الكثر الذين حكمت عليهم حكومة السلطان بالإعدام. ولأنها قررت تحدي النظام وهي ابنة مسؤول سابق في القصر، فقد تعرضت للانتقاد اللاذع والمديح في الآن ذاته. 'وبما أنها خطيبة بليغة ومستشارة لـ**كمال**، فقد كانت المرأة الأبرز في الثورة'.[90] أثّرت كتاباتها ونشاطها تأثيراً مهمّا في ذلك الوقت وفي السنوات اللاحقة أيضاً:

> كان تأثير **خالدة** أديب كبيرًا في أثناء حياتها، ومازال مستمرًا حتى اليوم. مازالت رواياتها تقرأ في تركيا. وامتدت حياتها عبر أكثر الفترات دراماتيكية في التاريخ التركي، من انهيار الإمبراطورية العثمانية القديمة إلى بزوغ أمة مستقلة. وساعد نموذجها في تمهيد الطريق لظهور نمط جديد للمرأة التركية[91].

خلاصة

ذكرت الإصلاحات الكمالية في تركيا، في كل أرجاء العالم، على أنها محاولات ناجحة لتحرير المرأة عبر مراسيم من الأعلى . وكما رأينا، كانت الإصلاحات جزءًا لا يتجزأ من محاولة لإرغام تركيا على دخول القرن العشرين من خلال تحديث جميع مؤسساتها. لم تشمل الإصلاحات

90- انظر (Minai 1981: 62)

91- انظر (Fernea and Bezirgan 1977: 167-8)

النشاطات الاقتصادية والبنى القانونية فحسب، بل وامتدت لتشمل مجالات الأيديولوجيا وحتى اللباس والسلوك الاجتماعي.

لقد حلّلت عالمات سياسيات عديدات في تركيا، ممن كنّ، هنّ أنفسهن، نتاج تلك الإصلاحات، تلك التغييرات. تقول الدكتورة **نيرمين أبدان أونات**، وهي أستاذة في العلوم السياسية، أنه على الرغم من أن **كمال** 'ركّز اهتمامه بشكل أساسي على إلغاء تعدد الزوجات والتشريعات التمييزية على أساس الجنس والقواعد الأخلاقية التقليدية'، فإن تقييم تلك التغييرات 'يشير إلى أن الجهود الثورية من خلال القانون لم تؤد إلا إلى تغييرات جزئية في كلٍ من وضع المرأة ودورها في المجتمع التركي'. وتضيف أنه لم يتم النضال لتحقيق التغييرات التقدمية الرئيسية، وإنما منحتها الحكومة لكي تثبت أنه عبر منح حقوق متساوية للنساء، فإن تركيا الحديثة 'تبلغ مستوى الحضارة المعاصرة' وأنها 'رمز للعالم'. تخلص **عبدان أونات** إلى أن 'الحقوق الأساسية التي منحت للمرأة التركية كانت في أغلبها نتيجة جهود دؤوبة بذلتها نخبة ثورية صغيرة، أكثر منها نتاج مطالب واسعة النطاق من مجموع النساء التركيات'[92].

تبين أكاديمية أخرى، هي الدكتورة **شيرين تيكيلي**، وهي عالمة سياسية، حللت إصلاحات **كمال**، أن النموذج الذي اتبع كان يقوم على أيديولوجيا رأسمالية. تكتب:

> كان هدف الثوار خلق تركيا حديثة، وعُرّفت 'الحداثة' بأنها التنظيم الاجتماعي السائد في الغرب، أي التشكيلة الاجتماعية الرأسمالية. لم تكن قوى الإنتاج التي ورثتها الدولة الحديثة من

92- انظر (Abadan-Unat 1981: 12-13)

الإمبراطورية العثمانية متطورة بما يكفي لتكون حاسمة تاريخيًا: لذا كان لا بدّ من البدء بتحديث البنى الفوقية. أعاد 'القانون المدني' الذي اعتمد في عام 1926 تنظيم العلاقات المدنية وعلاقات الملكية على أساس نموذج العلاقات السائد في الدول الرأسمالية[93].

على الرغم من التقدم غير المشكوك فيه في تركيا، بقيت الإصلاحات محصورة طبقيًا، وبالكاد أثرت في جماهير النساء التركيات. كما كتبت الدكتورة **فاطمة منصور جوسر**:

> كانت التغييرات المفاجئة ... التي فُرضت على المجتمع التركي في بداية العشرينيات محتملة، ولم تخلخل البنية الاجتماعية لأنه في التحليل النهائي، لم يتمكّن سوى عدد ضئيل جدًا من النساء من ممارسة الحقوق التي منحها لهنّ **أتاتورك**. ومازالت الأغلبية العظمى من النساء مرتبطة بالأرض وتحت الرقابة الاجتماعية للرجال[94].

على أية حال، مهما كانت الإصلاحات التركية مقررة طبقيًا، في التحليل النهائي، ومحدودة في نطاقها، فقد أثارت ضجة دولية. وكما أحدثت اليابان معجزة في سرعة تحولها من المجتمع الإقطاعي إلى الرأسمالية الصناعية، كذلك ألهب التحول السياسي التركي، من السلطنة إلى الجمهورية، ومحاولاتها للإصلاح الاجتماعي الجذري مخيلة 'الحداثيين' والقوميين في دول آسيا والشرق الأوسط. أصبح مثال تركيا، ولا سيما فيما يتعلق بحقوق المرأة، أحد أكثر القضايا التي نوقشت في العالم الإسلامي، وبذلت جهود لمحاكاته في إيران وأفغانستان.

93- انظر (Teke;l 1981: 294)

94- انظر (Casar 1980: 138)

الفصل الثالث

الحركة الإصلاحية وحقوق المرأة في مصر

«ترك البنات يفترسهن الجهل وتستهويهن الغباوة من الجرم العظيم».

محمد عبده (1849-1905)[95]

كانت مصر، في كثير من النواحي، رائدة بلدان 'الشرق' في ميادين التحديث والإصلاح والتعليم، وفي تطوير الحركات الوطنية ومناهضة الإمبريالية والنسوية. وكذلك أخذت زمام المبادرة في مجال إصلاح الإسلام. وبما أن القاهرة تحتل موقعًا إستراتيجيًا بين أوروبا وآسيا، وبما أنها تعرضت لتأثير حركات التغيير الراديكالية بما فيها الثورة الفرنسية، فقد أصبحت مركزًا عالميًا للحركات والأفكار الجديدة. ارتبطت حركات الإصلاح والنسوية في مصر بالمحاولات التي قام بها الحكام المتعاقبون لتحديث بنى البلاد التعليمية والثقافية والإدارية، وكذلك بنمو الوطنية ومناهضة الإمبريالية في ظل الاحتلال البريطاني في فترة ما بعد عام 1882. وعلى خلفية الأحداث التاريخية هذه، ينبغي تقييم النقاشات المبكرة التي جرت بشأن حقوق المرأة وظهور الإصلاحيين الذكور، الذين ناصروا تلك الحقوق، ودور 'النساء الجديدات' اللواتي كنّ رائدات أفكار المساواة بين المرأة والرجل.

95- انظر (El-Saadawi 1980: 171)
أخذ هذا الاقتباس من كتاب نوال السعداوي (الوجه العاري للمرأة العربية) والذي ترجم إلى الإنكليزية بعنوان:
The Hidden Face of Eve - Women in the Arab World

يحق لمصر أن تزعم بأنها واحدة من أقدم الحضارات، وهو ما تشهد عليه آثار العديد من المعابد والمدن والمدافن، إضافة إلى المنحوتات واللوحات والكتابات. كان لدى شعب مصر دين متقدم، لعبت فيه الإلاهات دورًا مساويًا تقريبًا لدور الآلهة الذكور. فحكمت إلاهات مثل **موت** (إلهة الحقيقة) **وإيزيس وحتحور**، وتحكمن في العديد من مجالات النشاط البشري. ورأى بعض الباحثين أن وجود تلك الإلاهات يعكس المكانة الرفيعة للمرأة في المجتمع الفرعوني. تصور الوثائق -بوجه عام- النساء على أنهن مثقفات جدًا، ويمارسن رياضات مثل السباحة والألعاب البهلوانية بالطريقة ذاتها التي يمارسها الرجال. تُظهر رسومات العصور الأولى الرجال والنساء متساوين في الحجم؛ ولم يحدث إلا بعد نحو عام 2000 قبل الميلاد، أن بدأت تُصور النساء -غالبًا- بحجم أصغر -نوعًا ما- من الذكور، وربما يدل هذا على انحسار مكانتهن. يبدو أن النساء تمتّعن بمكانة مساوية نسبيًا من الناحيتين السياسية والاجتماعية، إذ حكمت مصر ملكات عديدات مثل **نفرتيتي** و**حتشبسوت**، إضافةً إلى **كليوباترا** في عصور متأخرة (القرن الأول قبل الميلاد). وذُكر أيضًا أن النساء شغلن مناصب كاهنات وحاكمات أقاليم.

وقعت مصر تحت السيطرة الرومانية منذ مصرع **كليوباترا** (في عام 30 قبل الميلاد) ولغاية 642 بعد الميلاد، ما عدا فترات قصيرة، كتلك التي حصلت في عام 270 بعد الميلاد، عندما استولت عليها **زنوبيا** ملكة تدمر. ثم جاء الفتح العربي وما تلاه من أسلمة لمصر في القرن السابع، وفي عام 1517، أصبح البلد جزءًا من الإمبراطورية العثمانية التركية. وتحولت من سلطنة مستقلة إلى ولاية تابعة للإمبراطورية العثمانية، لكن هذا لم يسفر سوى عن تغيير طفيف في بناها السلطوية أو الإدارية التقليدية. فضلًا عن ذلك،

لم يكن للتحول إلى التبعية العثمانية سوى أثر ضئيل جدًا في الثقافة والمجتمع المصري، فاستمرت التجارة والعلاقات التجارية مع الدول الأوروبية على أساس مستقل إلى هذه الدرجة أو تلك.

غزا نابليون بونابرت والجيش الفرنسي مصر في عام 1798 بهدف توطيد هذه الروابط. دام احتلالهم ثلاث سنوات، وافتتح تفاعلًا ثنائي الاتجاه بين البلدين، وكان علامة على بدايات التحديث في مصر. إذ أحضر نابليون معه 120 باحثًا وعالمًا شرعوا في دراسة شاملة للثقافة والمجتمع المصريين. وأنشأ الفرنسيون، لهذه الغاية، المجمع العلمي المصري في القاهرة من أجل دراسة آثار البلد ولغاته وزراعته ومعارفه الطبية. وفُتحت مكتبة المجمع للمصريين، وأصدرت المطابع مطبوعاتها باللغتين العربية والفرنسية. كما كتب المؤرخ المصري الجبرتي (1745-1825):

> وإذا حضر إليهم بعض المسلمين ممن يريد الفرجة لا يمنعونه الدخول إلى أعز أماكنهم، ويتلقونه بالبشاشة والضحك، وإظهار السرور بمجيئه إليهم، وخصوصًا إذا رأوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلعًا للنظر في المعارف بذلوا له مودتهم ومحبتهم، ويحضرون له أنواع الكتب المطبوع بها أنواع التصاوير، وكرات البلاد والأقاليم، والحيوانات والطيور والنباتات، وتواريخ القدماء، وسير الأمم...[96]

صدرت في مصر في تلك الفترة أيضًا أول صحيفة باللغة الفرنسية، كوربيه دو *ليجيبت*[97]. كما أسفرت الأنشطة الفكرية الفرنسية عن نشر

96- انظر (Lewis 1982: 295). أخذنا هذا المقطع كما هو من كتاب الجبرتي الذي يحمل عنوان «عجائب الآثار في التراجم والأخبار»، الصادر عن مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، عام 1998، الجزء الثالث، ص57.

97- (Courrier de l'Egypte) ومعناها جريدة بريد مصر [المترجم]

موسوعة وصف مصر[98] في باريس بين عامي 1809 و1828، ولها يعود الفضل في إثارة الاهتمام الأوروبي بالحضارة المصرية والدراسات الإسلامية، ووضع قبطي مصري أول قاموس عربي-فرنسي في عام 1828.

أسفر تأثير فرنسا عن تدفق سريع للأفكار الأوروبية إلى مصر، بما فيها أيديولوجيا الثورة الفرنسية. وكذلك تأثر وضع المرأة بهذه الطريقة، حيث حدثت بعض الزيجات المختلطة. إذ تزوج الجنرال مينو من امرأة مصرية، ويقال أنه عاملها بأخلاق 'الفروسية' الفرنسية التي ميّزت تلك الفترة. 'يمد إليها يده كلّما همّ بالدخول معها إلى غرفة الطعام، يتحرى لها أوفق المجالس، ويقدم إليها أشهى الأطعمة، وإذا سقط منها منديل الطعام الموضوع على فخذيها بادر بأخذه وإعادته إلى مكانه'. جعل هذا نساء أخريات يقدمن التماسًا إلى بونابرت 'ليحمل أزواجهن على معاملتهن بمثل ما يعامل به الجنرال مينو زوجته'. لكن عندما غادر الفرنسيون مصر، وقعت التداعيات، وذكر مراقب فرنسي من تلك الفترة أن النساء تعرّضن للذبح والتسميم والإغراق في النيل. كتب المؤرخ الجبرتي عن 'البدع الخبيثة' و'إفساد النساء' الذي تسبّب به الاحتلال الفرنسي، وروى كيف قُتلت ابنة أحد الزعماء الدينيين، وهو الشيخ البكري، لأنها ارتدت ملابس على الطراز الفرنسي، وخالطت الفرنسيين[99]. وإنه لذي دلالة ألا يسمع أحد عن استخدام مثل هذا العنف ضد الرجال المصريين الذين تبنوا العادات الأوروبية.

الإصلاحية في مصر

أرغم الفرنسيون على الانسحاب من مصر إثر هزيمتهم على يد الأسطول

98- Description de l' Egypte

99- انظر (Ahmed 1982: 154)

البريطاني في أبو قير، وأعقبت رحيلهم فترة من عدم الاستقرار، تنافس خلالها البريطانيون وسلاطين مصر وممثلو الإمبراطورية العثمانية من أجل السيطرة على البلد. وأُرغم البريطانيون بدورهم على مغادرة مصر في عام 1805، إلى أن أرسى السلطة في نهاية المطاف القائد الألباني **محمد علي** تحت سيطرة العثمانيين. حكم **محمد علي** مصر من عام 1805 إلى 1848، وأدخل سلسلة من الإصلاحات أضفت شكلًا حديثًا على نحو ملحوظ على مختلف إدارات الدولة. فأُنعم على البلاد بدستور، وأنشئ مجلس استشاري، واتخذت إجراءات بالتزامن للحد من صلاحيات الولاة. وفي المجال الاقتصادي، ألغي تلزيم الضريبة، وأدخل نظام الضرائب الثابتة، وتولّت الدولة شؤون التجارة الخارجية، ما أدى إلى زيادة العائدات التجارية والزراعية، وارتفاع الأجور الزراعية. شُجعت زراعة المحاصيل التصديرية كالقطن، وأقيمت صناعات كثيرة، بما فيها الأسلحة والمنسوجات والأدوات الآلية والزجاج.

طالت إصلاحات **محمد علي** التعليم أيضًا. فأُسست وزارة للتعليم، وشيدت المدارس الأولى للطب والهندسة. وأُوفد إلى الخارج من هم بحاجة إلى مهارات لا يمكن اكتسابها في مصر. إذ أرسل 311 طالبًا مصريًا في منح دراسية حكومية إلى فرنسا وإنكلترا وإيطاليا والنمسا بين عامي 1813 و1849 [100]. لكن بشكل عام، كان **محمد علي** ينظر إلى التعليم بوصفه وسيلة لإعداد الشباب من أجل الخدمة العامة، ولا بدّ من النظر إلى إصلاحاته ضمن هذا السياق. ومن تجديداته الأخرى تأسيس مطبعة حكومية، لم تقتصر مطبوعاتها على الجرائد والبيانات الحكومية الرسمية، بل شملت مؤلفات تعليمية باللغات العربية والتركية والفارسية. وبدأ كذلك بنشر أول صحيفة في الشرق الأوسط، وأسس مكتبًا للترجمة، صدر عنه 243 كتابًا بين

100- انظر (Hitti 1961: 433)

عامي 1822 و1842، معظمها ترجمات. يعود لهذا البرنامج أساسًا فضل نشر الفكر الأوروبي في مصر خلال تلك الفترة. وعززته تجربة الطلاب والدبلوماسيين الذين ذهبوا إلى أوروبا، وتأثروا بفرنسا والثقافة الفرنسية. مع نهاية عهد **محمد علي**، 'تكونت مصر من طبقة حاكمة أجنبية غنية، ومن بيروقراطية كانت هي الأخرى أجنبية إلى حد كبير، وقطاع كبير من التجار والفنيين الأجانب، وقطاع ثانوي من المزارعين والفلاحين والعمال والحرفيين وصغار التجار المصريين'[101].

أصبح تعليم النساء قضية مهمة أيضًا خلال تلك الفترة، وأُحرز فيها الكثير من التقدم. إذ تعلمت بنات العائلات الغنية في المنازل؛ وتمكّنت بنات العائلات الفقيرة من حضور الكُتّاب حيث كان يتم تحفيظ القرآن إلى جانب بعض القراءة والكتابة. في عام 1832، بنى **محمد علي** مدرسة تُدرّس فيها الفتيات (اليتيمات والعبدات بالدرجة الأولى) ليصبحن قابلات. وكانت البعثات التبشيرية نشيطة، كذلك الأمر، فافتتحت مدارس مثل مدرسة **سيدة المحبة للراعي الصالح** في عام 1846، تلتها مدرسة بعثة تبشيرية أميركية للبنات في عام 1859.

مجال آخر من مجالات الإصلاح هو القوات المسلحة. إذ بحلول عام 1826، كان **محمد علي** قد أسس جيشًا قويًا، مدربًا تدريبًا فرنسيًا، ومجهزًا تجهيزًا جيدًا، إضافة إلى قوة بحرية صغيرة. وسّعت القوات المسلحة الإقليم الوطني بنجاح، وحدّت من الهجمات التركية على الحكم الذاتي النسبي لمصر. لكنها في النهاية، أصبحت عبئًا على إيرادات البلد، وعرّضت **محمد علي** لتدخل جديد من جانب البريطانيين الذين بدؤوا يتخوفون من قوته، ولا

---

101 - انظر (Little 1967: 36)

سيما بعد أن طالب بالاستقلال التجاري عن الإمبراطورية العثمانية التي كان لبريطانيا معها امتيازات تجارية مفيدة. قلّصت معاهدة لندن في عام 1841 الجيش المصري إلى قوة قوامها 18.000 عسكري، وحصرت استقلاليته ضمن الإمبراطورية العثمانية. على الرغم من أن مصر كانت اسميًا ولاية تابعة للإمبراطورية، فقد ارتقبت الكثير من إصلاحات **التنظيمات** في عام 1839، التي أشرنا إليها في مناقشة التجربة التركية.

استمرت عملية التحديث، وتسارعت التنمية الاقتصادية في عهد **الخديوي اسماعيل** (1863-1882) الذي أدخل إستراتيجيات التحديث، ونشر التكنولوجيا والمعرفة العلمية، وأجرى تغييرات في التعليم والإدارة والري والأشغال العامة. اعتُبر التحديث الدواء الشافي 'لتخلف' مصر، واعتبر ضروريًا لتحقيق المزيد من الازدهار والقوة للبلاد[102]. لكن المصريين الذين درسوا في الخارج، خاصة في فرنسا، كانوا من الشرائح العليا في المجتمع، واستمروا، بعد عودتهم، في العمل ضمن إطار بنية دولة تسلطية ونظام ملكي لم يتحدوه.

تابع **الخديوي اسماعيل** سياسات سلفه التعليمية مع تحقيق بعض النتائج المفيدة للنساء. إذ افتتحت زوجته الثالثة **جشم عفّت خانم** مدرسة السيوفية للبنات في عام 1873، والتي سرعان ما ضمت 400 تلميذة، وقدمت دروسًا في علم الحساب والجغرافيا والتاريخ والدين، إضافة إلى التطريز والمهارات المنزلية. وافتتحت الحكومة مدرسة أخرى مشابهة في عام 1875، قدّمت للفتيات تعليمًا ابتدائيًا على النمط الغربي. لكن الغرض من التعليم النسائي اقتصر على إعداد الفتيات ليكن أمهات مؤهلات وزوجات

102- انظر (Vatikiotis 1980: 117-18)

صالحات، وكانت بنات العائلات البرجوازية الحضرية هنّ المستفيدات بالدرجة الأولى[103].

شهدت العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، وهي فترة من الإمبريالية العدوانية والمنافسة بين القوى الأوروبية، إعادة إرساء السيطرة البريطانية على مصر. إذ في سبعينيات القرن التاسع عشر أفضت المشكلات المالية لحكومة الخديوي **اسماعيل** إلى عدة تغييرات سياسية. ولتفادي الإفلاس، فرضت ضرائب جديدة مكروهة، أثقلت كاهل الطبقة الفلاحية بالدرجة الأولى. وبيعت أسهم الخديوي في قناة السويس إلى بريطانيا، وسمح لمسؤولين بريطانيين وفرنسيين بالإشراف على الاقتصاد.

خلقت التطورات الاقتصادية في تلك الفترة طبقة وسطى حضرية مصرية متأثرة بالفكر السياسي الأوروبي. أصبحت هذه الطبقة أساس حركة وطنية شعبية. إذ أوصل عدم الرضا عن حكم الخديوي والاستياء من السيطرة الأجنبية الأمور إلى ذروتها، ما أسفر عن الثورة التي قادها **عرابي باشا** في عام 1882، التي سحقتها قوة إنكليزية-فرنسية، ثمّ احتلت القوات البريطانية مصر. واستمر هذا حتى عام 1922، عندما حصلت على استقلال اسمي بعد سلسلة صراعات طويلة. سمح للمصريين بممارسة سلطة إدارية، لكن بقيت السيطرة العسكرية والسياسية الحقيقية في أيدي البريطانيين.

تأثير الأفغاني

شكّل تحول البلاد إلى شبه مستعمرة بريطانية، إلى جانب تأثير الفكر الليبرالي وحركة الإصلاح ونمو الوعي القومي، الخلفية التي دارت عليها

103 - انظر (Abdel Kader 1973: 118-19)

النقاشات الفكرية في مصر أواخر القرن التاسع عشر. أثّر السيد **جمال الدين الأفغاني** (1839-1897) تأثيرًا كبيرًا في مثقفي تلك الفترة. ولد **الأفغاني** في إيران، ودرس الإرث العقلاني لـ**ابن سينا**، وأصبح أشهر داعية راديكالي ومصلح اجتماعي وداعية لوحدة العالم الإسلامي. عاش **الأفغاني** في الهند وأفغانستان وتركيا ومصر وروسيا وأوروبا، على التوالي، وطرد من معظم هذه البلدان بسبب نشاطاته التحريضية ضد أنظمتها. وفي عام 1884، أصدر في باريس مجلة تدعو إلى الوحدة الإسلامية ومناهضة البريطانيين، أثّرت في أوساط المثقفين العرب. وتميّز بالخوض في نقاشات جدلية مع أكاديميين فرنسيين حول الإسلام. ولدى عودته إلى إيران، انخرط في التقريب بين الإصلاحيين الإيرانيين، وفي مؤامرات للإطاحة بالشاه. وكان أيضًا ناقدًا حادًا للملكية المطلقة في تركيا. دعا **الأفغاني** إلى إصلاح المعتقدات والبنى التقليدية؛ ودافع عن العودة إلى الإسلام 'النقي' في حقبته الأولى، موضحًا أن الإسلام، إذا فُسّر تفسيرًا صحيحًا، فهو دين عقلاني قادر على توفير الأساس الأيديولوجي للتقدم الاجتماعي ولوحدة المسلمين كافة. شجّع التحالفات بين القوى الراديكالية والدينية في المجتمع، وعارض الظلم الإقطاعي والحكومات الفاسدة. وليس من قبيل المغالاة التأكيد على دوره في إصلاح الإسلام:

> مثلما هي الحال في جميع الدول التي هاجمتها أوروبا، كان الناس يبحثون عن سرّ النجاح الأوروبي. آمن **جمال الدين الأفغاني** أن مفتاح هذا السرّ هو التكنولوجيا والعلوم الحديثة. وقال إن العودة إلى الإسلام الأول، الدين العقلاني والمنطقي، الذي شُوّه فيما بعد تشويهًا كبيرًا وحُوّل إلى نص جامد، من شأنها أن تُمكّن العالم الإسلامي من التكيف مع الظروف الجديدة. *لكن القوى الأوروبية*

تمسّكت بالهياكل القديمة لأنها استفادت من تصلبها. لذلك، فإن استقلال العالم الإسلامي والنضال ضد الإمبرياليين الأوروبيين ضروريان إذا ما أريد تطهير الإسلام[104].

موقف الأفغاني القومي الثابت والمناهض للإمبريالية، مع ميله إلى الاشتراكية، جعل منه الإصلاحي الأكثر إلهامًا بين الإصلاحيين المسلمين في القرن التاسع عشر، و'لاقت مناشداته للالتفاف حول الإسلام للوقوف في وجه الغرب شعبية بين مختلف الطبقات' في العالم الإسلامي[105].

أفكار الأفغاني أكسبته أتباعًا في جميع البلدان الإسلامية. إذ لاقت وجهات نظره المتعلقة بتحديث المجتمعات الإسلامية وتحريرها، وبتشجيع أخذ التكنولوجيا والعلوم الغربية، وتأسيس وحدة إسلامية في ظل إمبراطورية واحدة قوية لمقاومة الهيمنة الإمبريالية الأوروبية واستغلالها، شعبية كبيرة بين الإصلاحيين الشباب. فأصبح عديدون من كبار المثقفين في مصر وتركيا وإيران، معاونين وتلامذة له. وكان تأثير الأفغاني حاسمًا في مصر على وجه الخصوص. إذ عاش في القاهرة، ودرّس في جامعة الأزهر في عام 1871. اكتسبت شعبيةً نزعته القومية وأفكاره حول مقاومة الهيمنة الأوروبية من خلال تبنّي الطرائق الغربية، حتى أنها ألهمت ثورة عرابي باشا ضد البريطانيين في عام 1882.

الإصلاحيون الذكور وحقوق المرأة

على الرغم من أن النزعة الوطنية نمت في مصر في أواخر القرن التاسع

104 - انظر (Rodinson 1979: 79; emphasis added)

105 - انظر (Keddie 1981: 189, 65)

عشر، فإنها لم تتخذ أيّ شكل راديكالي، بل عملت ضمن إطار البنى القائمة. ظهر عديد من الإصلاحيين والقوميين المعتدلين على الساحة، من أبرزهم **مصطفى كامل** (1874-1908)، الذي تلقى تعليمه في فرنسا، وكان محبًا لها. هو كاتب ومتحدث موهوب، أسّس الحزب الوطني الذي طالب بحكومة دستورية وباستقلال مصر. لكن الحركة تعاونت مع الزعماء الدينيين المحافظين والخديوي الحاكم، في حين دعمت المصالح الفرنسية ضد البريطانيين. أصدر **كامل** صحيفة **اللواء** باللغتين الفرنسية والإنكليزية: 'أصبح صاحب أقوى تأثير بين المصريين المتعلمين، وجنى من خلال صحيفة **اللواء** ما يكفي من المال لتأسيس عدد من المدارس الوطنية المستقلة التي أصبحت بؤرًا لتطرف التلاميذ'[106]. عارض **كامل** أي فكرة عن تحرير المرأة، لكنّ معاصريه تبنّوا القضية.

ليس مفاجئًا سماع صوت السجال حول حقوق المرأة في مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي فترة نقاش فكري ونشاط إصلاحي. وكان أوائل مناصري ذلك السجال إصلاحيين ذكورًا. وكان من بين هؤلاء **أحمد فارس الشدياق** الذي نشر رواية **الساق على الساق** في عام 1855، وهي من أوائل الكتب الداعمة لتحرير المرأة. كتب آخرون، مثل **رفاعة رافع الطهطاوي** (1801-1871)، عن ضرورة تعليم المرأة وإنصافها من المظالم التي تتعرض لها. درس **الطهطاوي**، وهو موظف حكومي رفيع المستوى، في باريس من عام 1826 إلى 1831، وكان مثقفًا ومصلحًا مصريًا رياديًا. تأثّر خلال وجوده في فرنسا بكتابات **فولتير وروسو ومونتسكيو**. وانضم، بعد عودته إلى مصر، إلى حملة تحديث التعليم، وساعد في تأسيس مدرسة اللغات في عام 1835، التي أهّلت مترجمين وقضاة وإداريين. روّج **الطهطاوي** في

106- انظر (Little 1967: 62)

كتاباته للمفاهيم العلمانية في السياسة وفي القانون، ولأفكار الحرية والحقوق السياسية كذلك.

كان أول مصري يكتب على نحو منهجي وذكي تمامًا لأبناء بلده عن الخطوط العامة للمؤسسات السياسية الأوروبية، وأفكار التنوير والثورة الفرنسية ... وفوق ذلك كله، طرح فكرة حكم القانون والنظام المستقر بوصفهما أهم تجليات المجتمع المتحضر[107].

كان **الطهطاوي** رائدًا -أيضًا- في قضية تعليم المرأة في مصر، وقدّم وجهات نظره حول ضرورة تعليم النساء في كتابه **المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين**، الذي نشره في عام 1872. وتلكم كانت فترة بلغ فيها النقاش حول قضايا النساء أشدّه؛ 'كان كل طيف من أطياف الرأي المتعلق بتحرير المرأة ممثلًا، وكان القوميون بعيدين عن الاتفاق بشأن هذه المسألة. ذلك أن القضية كانت جوهرية، وتمس حياة الجميع بشكل مباشر. ويدل التدفق المتزايد في الكتب والمقالات حول هذا الموضوع على أهميته'[108].

مثلما هي الحال في عديد من البلدان الآسيوية، حاول المصلحون المصريون إظهار أن تعاليم الدين ليست هي السبب في إخضاع النساء، بل التفسير الخاطئ لهذا الدين، والممارسات الفاسدة والاجتهادات التي خالفت، فيما بعد- جوهر الإيمان الأصلي. بدأ الإصلاحيون المسلمون نقاشًا حول الدين وحقوق المرأة في الإسلام، ومن بين الرواد الشيخ **محمد عبده** (1849-1905)، الذي درس في باريس، وتأثر بـ**الأفغاني**. شكّل **عبده** و**الأفغاني** الحزب الوطني الحر في مصر، الذي اجتذب كثيرًا من المعلمين

107- انظر (Vatikiotis 1980: 115)

108- انظر (Philipp 1978: 278)

والموظفين والجنود البارزين. بيد أن وجهات نظر الحزب حول الوحدة الإسلامية لم تحظ برضى السلطات التي قمعت الحزب، وطردت **الأفغاني** في عام 1879، و**عبده** في عام 1882. وحّد الاثنان قواهما مرة أخرى في باريس، حيث أصدرا صحيفة **العروة الوثقى** التي هاجمت التدخل الإمبريالي البريطاني في البلدان الإسلامية، ودعت إلى نهضة إسلامية. وعلى الرغم من حظر الصحيفة في مصر، فقد حققت تأثيرًا وانتشارًا واسعين . أصبح **عبده**، بعد عودته إلى مصر، مصلحًا رائدًا، وتأثّر به جيل من القوميين المثقفين. لكنه، مثل كثيرين في تلك الفترة، كان في الأساس معتدلًا أكثر منه مصلحًا ثوريًا. 'هدفت أيديولوجيته إلى تحويل المجتمع المصري تدريجيًا بواسطة برنامج تعليمي موجه إلى تغيير الناس الذي يصل إليهم ببطء من خلال الجامعات المجانية والجمعيات الخيرية وأجهزة الدولة المصرية التي مازال البريطانيون يسيطرون عليها'[109].

كان **عبده** جريئًا في التعبير عن رأيه حول وضع المرأة، فشجب تعدد الزوجات باعتباره مخالفًا للإسلام، وأدان الممارسات السائدة من نظام الجواري والمحظيات واستعباد النساء. واستشهد بالقرآن باعتباره لصالح تعليم النساء، وزعم أن تخلف المرأة العربية ضار بمستقبل الشعوب العربية[110]. وقال:

> نتمنى أن تتلقى بناتنا التعليم. لأن الله سبحانه وتعالى يقول: «ولهنّ مثل الذي عليهن بالمعروف». إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي ... تشرك الرجل والمرأة في التكاليف الدينية والدنيوية[111].

109- انظر (Rodinson 1979: 24)

110- انظر (Philipp 1978: 278)

111- انظر (El-Saadawi 1980:171) أخذت الترجمة بتصرف من كتاب: الوجه العاري للمرأة العربية، نوال السعداوي.

قدّم عبده تفسيرًا مرنًا للقرآن على ضوء الفكر الحديث، واشتهرت أعماله في البلدان الإسلامية الأخرى، بما فيها إندونيسيا. حاول الإصلاحيون، مثل عبده، فصل الدين عن القضايا السياسية بدلًا من شجب الدين، وحاولوا إيجاد تفسيرات جديدة للنصوص التقليدية بحيث تتماشى مع ذلك العصر. أسّس عبده الحركة السلفية التي دعت إلى العودة إلى نقاء الإسلام الأول وإعادة صوغ تعاليمه من وجهة نظر العلم الحديث. تعرض الشيخ محمد عبده في مصر لهجوم مرير من رجال الدين والمحافظين الذين لم يعارضوا الاحتلال الأجنبي في بلادهم فحسب، بل وتجاوزات الحضارة الغربية أيضًا؛ لكنه لم يتراجع، ولم يتردّد في الاستمرار في دعوته، وأعلن أن من أخطر أسباب الضعف والسلبية التي أصابت الشعوب العربية هو تخلف المرأة[112].

كان **قاسم أمين** (1865–1908)، تلميذ عبده، الذي تلقى تعليمه في فرنسا، والقاضي من حيث المهنة، هو من أثار زوبعة في عام 1899، بفعل كتابه *تحرير المرأة*. جادل أمين، مستندًا إلى النصوص الدينية، بأن عزلة المرأة والحجاب والزيجات المرتبة وممارسات الطلاق السائدة ليست إسلامية. ودافع عن حق المرأة في العمل إضافة إلى الإصلاحات القانونية لتحسين وضعها، زاعمًا أنه لا يمكن أن يتحسن حال الأمة من دون تحسين وضع المرأة[113]. شدّد أمين على أهمية تعليم المرأة، ليس من أجل تربية الأطفال فحسب، بل من أجل إقامة علاقة أفضل بين الزوج والزوجة على أساس الاحترام المتبادل[114]. وليس من المستغرب أن تندّد الأوساط الإسلامية المتشددة بكتابه، وتدحض وجهات نظره. وكذلك أعرب القوميون عن

112- انظر (El-Saadawi 1980: 171)

113- انظر (Philipp 1980: 279)

114- انظر (Abdel Kader 1973: 11)

معارضتهم له، إذ اعتبروا أن قضايا تحرير المرأة تصرف الانتباه عن الحملة ضد السيطرة الأجنبية وتضعفها. فردّ **قاسم أمين** على منتقديه في كتاب ثان بعنوان **المرأة الجديدة**، مستندًا في حججه إلى مبدأ الحقوق الطبيعية ومفهوم التقدم أكثر مما إلى الدين[115].

مضى السجال قدمًا على يد إصلاحيين ذكور مثل **أحمد لطفي السيد** (مواليد 1872) ومجموعة من المفكرين الذين عبّروا عن أفكارهم الحرّة حول حقوق النساء في صحيفتهم **الجريدة**، وهي صحيفة من تحرير **لطفي السيد**[116]. جرى هذا النقاش حول مكانة المرأة ضمن سياق جدل حول الإصلاح العلماني والعقيدة الدينية. كان **لطفي السيد**، الذي عرف **الأفغاني**، كاتبًا ليبراليًا ومدرّسًا، لم يناد بانسحاب البريطانيين من مصر فحسب، بل وبتقييد صلاحيات الخديوي أيضًا. فضّل إقامة دولة علمانية، ولم يربط التقدم بإصلاح الإسلام. ومثل **طه حسين**، وهو مفكر آخر من تلك الفترة، سعى إلى إصلاح جامعة الأزهر الإسلامية وتحديثها، وعبر عن وجهات النظر تلك في مجلة **السياسة الأسبوعية**، التي لم تنتقد الأزهر فحسب، بل وأيّدت فصل الدين عن السياسة[117].

الحركة الوطنية واحتجاجات النساء

شهد مطلع القرن وعيًا وطنيًا متناميًا وظهور مجموعة من السياسيين بقيادة **سعد زغلول** الذي طالب بحق تقرير المصير لمصر. تصاعدت هذه

115- انظر (Philipp 1978: 279)

116- انظر (El-Saadawi 1980: 172). أخذت الترجمة من كتاب الوجه العاري للمرأة العربية، نوال السعداوي.

117- انظر (Little 1967: 129)

المطالب بعد الحرب العالمية الأولى عندما أثار انتصار الحلفاء قضية مستقبل مصر السياسي. شكّل **زغلول** ومجموعة من المحامين والموظفين وملّاك الأراضي المصريين وذوي المصالح في التجارة وصناعة القطن وفدًا لعرض قضية مصر على البريطانيين. لقيت هذه المجموعة، التي ظهرت باسم حزب الوفد، دعمًا من المثقفين والمعلمين والطلاب والفلاحين والنساء. أسفر رفض البريطانيين التفاوض، ونفيهم قادة حزب الوفد عن قيام مظاهرات وإضرابات واغتيالات. إلى أن اعترف البريطانيون، في نهاية المطاف، بمصر دولة مستقلة في عام 1922، لكنهم احتفظوا بسيطرة مطلقة على السودان وعلى الدفاع المصري والاتصالات الإمبراطورية والمصالح الأجنبية. وبعد فترة من الصعوبات وصياغة دستور جديد، منحت الانتخابات، التي جرت في عام 1924، حزب الوفد 90 في المئة من مقاعد البرلمان المصري، ليشكل **زغلول** الحكومة، ويعلن **فؤاد الأول** ملكًا.

كانت تلك هي الخلفية السياسية لظهور النشاط النسائي في مصر قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها. عُرف **سعد زغلول** ومجموعته، الذين كانوا علمانيين، بتشجيعهم المبكر لتعليم المرأة، واستخدمت كاتبات مؤثرات عديدات موهبتهن للكتابة حصريًا عن قضايا نسوية في العقود الأولى من القرن العشرين. وكان من بينهن **ملك حفني ناصيف** (1886-1918)، وهي أكثر كاتبات زمنها تأثيرًا، وقد كتبت باسم (**باحثة البادية**) في الصحافة المعاصرة عن الزواج والطلاق وعزلة المحجبات وتعليم المرأة. كان والدها، وهو محاضر جامعي في الدراسات العربية، تلميذ **محمد عبده**، أما هي فكانت من أوائل النساء اللواتي تأهّلن مدرّسات في مصر في عام 1900. انتقلت، بعد زواجها، من القاهرة لتعيش قرب الصحراء، ومن هناك بدأت بانتقاد العزلة والخضوع البطريركي الذي تعيش النساء في ظله. ولأنها ضحية

تعدّد زوجات زوجها، فقد تكلمت بوضوح عن شرور هذا النظام على وجه الخصوص. كانت شهرتها كبيرة حتى أنها تكلمت، في عام 1911، أمام المجلس التشريعي المصري مقدمةً برنامجًا لتحسين وضع المرأة. تضمن البرنامج مطالب بالتعليم الابتدائي الشامل للبنات، مع التركيز على التربية الدينية والصحة والإسعافات الأولية وتنشئة الأطفال وتأهيل النساء ليصبحن طبيبات ومعلمات لتلبية احتياجاتهن الطبية والتعليمية. أثنى الإصلاحيون الذكور المعاصرون على عمل باحثة البادية. إذ ساند قاسم أمين أفكارها حول تحرير المرأة، ووصفها لطفي السيد بأن 'كتاباتها صورة للكاتبات العربيات اللائي تفوّقن على كثير من الكتاب الرجال في تلك الفترة'[118].

ومن الكاتبات الرائدات في تلك الفترة، مي زيادة، التي عقدت صالونًا أدبيًا في القاهرة في عامي 1915-1916، وعاشت حياة مستقلة. 'استطاعت أن تفرض شخصيتها على المجتمع الأدبي في مصر وأن تخالط الرجال، وتحادثهم، وتراسلهم في وقت ضرب فيه الحجاب على مثيلاتها من النساء العربيات'[119].

كان تكاثر المجلات النسائية، والنساء اللواتي كتبن حول قضايا مختلفة لافتًا للنظر؛ فقبل عام 1914، كانت هناك خمس عشرة مجلة نسائية عربية، حرّرت العديد منها نساء سوريات مسيحيات[120].

كانت الأعمال الخيرية مجالًا آخر من مجالات نشاط نساء الطبقة الوسطى.

118- انظر (El-Saadawi 1980: 172). أخذت الترجمة من كتاب الوجه العاري للمرأة العربية، نوال السعداوي.
119- انظر (El-Saadawi 1980: 122). أخذت الترجمة من كتاب الوجه العاري للمرأة العربية، نوال السعداوي.
120- انظر (Philipp 1978: 280)

على سبيل المثال، اشتهرت **هدية عفيفي** (1898-1969)، وهي ابنة موظف رفيع المستوى تعلمت في دير فرنسي، وارتبطت بالزعيم الوطني **سعد زغلول** بصلة قربى عن طريق الزواج، بعملها في مجال الجمعيات الخيرية الصحية. إذ أسّت في عام 1909 مع نساء ميسورات أخريات مبرّة **محمد علي** التي أدارت شبكة من العيادات النسائية. وشكلت المجموعة نفسها، في عام 1919، جمعية المرأة الجديدة التي تهتم بمدارس البنات ودور الأيتام ومراكز رعاية الأطفال[121].

بدأ العمل والحراك السياسي المفتوح من جانب المرأة بمشاركتها في الحركة الوطنية ضد البريطانيين بعد الحرب العالمية الأولى. حيث أدى القمع البريطاني ونفي **زغلول** وقادة الوفد الآخرين إلى مظاهرات عنيفة وسمت بداية الحراك الوطني النضالي. لم يكن الاستياء سياسيًا بل اقتصاديًا أيضًا:

> تراكم السخط الشعبي خلال الحرب. إذ أصاب التضخم الطبقات الدنيا في المدن، وفي القرى عانى الفلاحون من إجراءات مثل مصادرة حيوانات الجر وأعمال السخرة ومصادرة المنتجات. وازداد العبء الضريبي. ووجد الإحباط والسخط من مختلف الطبقات متنفسًا في المظاهرات العامة في عام 1919[122].

خلال تلك الانتفاضة الوطنية التي شاركت فيها جميع الطبقات، قامت النساء بمظاهرات سياسية في أربع مناسبات في عام 1919. وقامت العديدات من زوجات مؤسسي حزب الوفد بتنظيم النساء، وشوهدت نساء الطبقة الوسطى يحتججن جهارًا لأول مرة. وتميّزت من بين الناشطات **هدى شعرواي** (1882-1947)، المتحدرة من أسرة غنية، والتي تلقت تعليمها

121- انظر (Marsot 1978:272)

122- انظر (Philipp 1978: 288)

في المنزل باللغات الفرنسية والتركية والعربية، وكانت واسعة الاطلاع. افتتحت هدى شعراوي مدرسة تقدم تعليمًا عامًا للبنات في عام 1910. وكان زوجها أحد الأعضاء المؤسسين لحزب الوفد، ودخلت هي الأوساط الوطنية. ونظّمت النساء للتظاهر في أثناء الاضطراب في عام 1919، وجمعت تواقيع النساء في عريضة لتقديمها إلى المندوب السامي البريطاني، أدنّ فيها إطلاق النار على المتظاهرين، ونفي القادة المصريين: 'نحن نساء مصر، أمهات وأخوات وزوجات أولئك الذين وقعوا ضحايا الاستغلال والجشع البريطاني ... نستنكر الأعمال البربرية الوحشية التي وقعت ... على الأمة المصرية. لم ترتكب مصر جريمة سوى التعبير عن رغبتها في الحرية والاستقلال'[123].

هناك روايات معاصرة عديدة حول مشاركة المرأة في مظاهرات عام 1919. كتب السير فالنتاين شيرول (الذي لم يكن عنده سوى فئتين من النساء: «الصالحات» و«الطالحات»)، في صحيفة تايمز اللندنية:

> في الأيام العاصفة من عام 1919، نزلت النساء إلى الشوارع بمجموعات كبيرة؛ كانت نساء الطبقات الأكثر احترامًا محجبات وملفوفات بمعاطفهن السوداء الفضفاضة، في حين تسكعت المحظيات من أدنى أحياء المدينة، ممن أصبن بعدوى (الاضطرابات السياسية)، من دون حجاب، بثياب أقل احتشامًا. اندفعت النساء في كل مظاهرة عاصفة إلى المقدمة. كنّ يسرن في موكب –بعضهن على الأقدام، وبعضهن في عربات، يهتفن 'استقلال' و'يسقط الإنكليز'، ويلوحن بلافتات وطنية[124].

123- انظر (Femea and Bezirgan 1977: 193-6)

124- انظر (Philipp 1978: 288-9)

لاحظ العديد من الكتّاب حضور النساء من الطبقتين البرجوازية والفقيرة على حد سواء: 'سارت سيدات القاهرة المحجبات في الشوارع يهتفن للاستقلال والتحرّر من الاحتلال الأجنبي. نظّمن إضرابات ومظاهرات ... وحملات مقاطعة للبضائع البريطانية، وكتبن عرائض ... احتجاج على الأعمال البريطانية في مصر'[125].

لم تكن 'السيدات المحجبات' هنّ من شاركن في الانتفاضة فحسب، بل كذلك نشطت العاملات في المهن الصناعية والزراعية، على حد سواء، في نضالات 1919:

> خرجن، جنبًا إلى جنب مع الرجال، إلى الطرق الزراعية، يقطعن أسلاك التليفون، وينزعن قضبان السكك الحديدية ليحجزن قطارات السلطات الإنجليزية. وقد هجم بعض هؤلاء النساء على المراكز التي اعتقل فيها بعض المواطنين والثوار المصريين، وسقطت بعضهن قتيلات وجريحات برصاص الإنجليز. إن هؤلاء الكادحات الفقيرات هن اللائي قدمن شهيدات ثورة 1919، ومنهن الشهيدة **شفيقة محمد** التي قتلها الإنجليز يوم 14 آذار/ مارس 1919، و**حميدة خليل** من كفر الزغاوي بالجمالية، و**سيدة حسن** و**فهيمة رياض** و**عائشة عمر** وغيرهن من مئات المصريات الفقيرات المجهولات[126].

نشطت مجموعات صغيرة من الاشتراكيين والشيوعيين في مصر في عشرينيات القرن العشرين، في فترة الاضطرابات السياسية والصناعية التي

125- انظر (Marsot 1978: 269)

126- انظر (El-Saadawi 1980: 176). أخذت ترجمة المقطع من كتاب الوجه العاري للمرأة العربية، نوال السعداوي

تلت الحرب العالمية الأولى. خلال تلك السنوات، كانت هناك إضرابات احتجاجية على الأجور وساعات العمل بين عمال المصانع، وبين مجموعات أخرى مثل سائقي الترام والنادلين ومشعلي المصابيح، بلغت ذروتها في مظاهرات القاهرة والاسكندرية وإضراب عام 1924. أصبح الحزب الاشتراكي، الذي أسسه **جوزيف روزينتال** (وهو صائغ اسكندراني من أصل يهودي) في عام 1920، وتحوّل إلى الحزب الشيوعي في عام 1922، موضع شبهة واعتقل قادته مرارًا. وفي حين بقي الحزب الشيوعي حركة حضرية من المثقفين والمهنيين والقادة النقابيين، استندت قيادته إلى دعم الأقلية بشكل أساسي. وهناك أيضًا دليل على مشاركة امرأة واحدة على الأقل في قيادة الحركة، لأنه عندما اعتقل قادة الحزب في عام 1925، كان من بينهم **شارلوت روزنتال**، زوجة **جوزيف روزنتال**[127].

هدى شعراوي

في عام 1923، عندما خمدت الروح النضالية النسائية التي ميّزت المرحلة الأولى، شكّلت **هدى شعراوي** ونساء أخريات من الطبقة الوسطى، الاتحاد النسائي المصري، الذي أصبح الجمعية النسائية الرئيسية المعنية بالتعليم والرفاه الاجتماعي، والتغييرات في القانون الخاص، لتأمين المساواة بين الجنسين. أكثر ما تشتهر به **شعراوي** هو البادرة التي قامت بها ضد التقاليد بأن رمت الحجاب في البحر لدى عودتها من روما، حيث حضرت المؤتمر الدولي للمرأة في عام 1924؛ 'بشكل طبيعي تسبّب هذا في فضيحة، خاصة وأن **هدى** زوجة أحد الباشاوات البارزين. وقامت نساء بارزات أخريات برمي حجابهن، واحدة تلو الأخرى من دون تردد'[128].

127- انظر (Laqueur 1956: 36)
128- انظر (Minai 1981: 69)

اختار السياسيون المصريون تجاهل قضية الحقوق السياسية للمرأة لدى صياغة الدستور الجديد في عام 1924، والتعديلات الوحيدة التي قاموا بها هي أشياء مثل رفع سن زواج الفتيات إلى 16، لكن دون منح حق التصويت أو الطلاق للمرأة. نُظّمت مظاهرة احتجاجية في آذار/ مارس عام 1924 لدى افتتاح البرلمان، عندما طالبت بعض النسويات بحق التصويت، لكن يبدو أن ذلك كان الشرارة الأخيرة من الثورة حول القضية[129].

في عام 1925، أسست **هدى شعراوي** مجلة *المرأة المصرية* باللغة الفرنسية، وقامت بتحريرها **سيزا نبراوي** التي حضرت مؤتمر المرأة في روما أيضًا. إن الطبيعة النخبوية للمشروع واضحة، حيث أنه اهتم فقط بالنساء اللواتي يتكلمن اللغة الفرنسية من البرجوازية المصرية. مع ذلك، شملت القضايا التي نوقشت، الإصلاحات التركية المتعلقة بالمرأة التي أثرت بدورها في المرأة المصرية، وقضية الإسلام. كتبت رئيسة تحرير المجلة في عام 1927؛ 'نكنّ، نحن النسويات المصريات، احترامًا كبيرًا لديننا ...، ونقوم من أجل ممارسة جوهره، بأكثر مما يقوم به الذين يُخضعون أنفسهم بشكل أعمى للعادات التي شوهت الإسلام'[130]. أثيرت أيضًا قضية تعدّد الزوجات، ولم تلق استجابة تذكر من جانب المشرّعين. وفي عام 1928، قيّد قانون جديد تعدّد الزوجات بأولئك الذين يستطيعون رعاية 'الأسرة المسؤولين عنها أصلا' - وهذا إجراء بالكاد يمكن اعتباره تقييدًا.

على الرغم من أن مصر هي الرائدة الفكرية للعالم الإسلامي، فقد ظلت محافظة جدًا فيما يتعلق بإصلاح قانون الأحوال الشخصية، ولم تبلغ مسألة تعدّد الزوجات مستوى التقدم الذي أحرزته في تركيا. هكذا، عندما

129- انظر (Philipp 1978: 289)

130- انظر (Minai 1981: 72)

حاضرت **هدى شعراوي** في الجامعة الأمريكية في القاهرة في عام 1935، حول وضع المرأة، وطالبت بإلغاء تعدّد الزوجات، احتج شيخان من شيوخ الأزهر. لكن ربما كان انحياز الجمهور إلى جانب **شعراوي** مؤشرًا على تغيّر رأي المتعلمين. كلمتها بهذه المناسبة 'استقبلت بحماس في ملتقى الجامعة ... ونشرت كاملة في واحدة من كبرى الصحف، وبذلك انتشرت في العالم الناطق باللغة العربية على نطاق واسع'[131].

لكن مناخ الرأي السياسي والتحيّز الطبقي للحركة النسائية أعاق صعود النسوية. كما كتبت **نوال السعداوي** عن النشاطات النسائية الإصلاحية:

> لم تعبّر الحركة عن مشكلات الأغلبية الساحقة من النساء الكادحات، وانتهى الأمر بقيادتها، تمامًا مثلما فعلت القيادات السياسية، إلى التعاون مع البريطانيين والقصر والأحزاب الرجعية في البلد. ظلت الحركة النسائية ... تتسم بالابتعاد عن المشاركة الفاعلة في الحياة الوطنية والسياسية للبلد، واقتصر نشاطها على الخدمة الاجتماعية والعمل الخيري[132].

هكذا، تلاشى نشاط المرحلة الأولى. وأثار قبول عدد قليل من النساء في جامعة القاهرة في عام 1928 الغضب في الأوساط المتشددة، وأزمة داخل الحكومة. ولم تقبل جامعة الأزهر طالبات لغاية عام 1962. لكن نشأت أجيال جديدة من النساء المصريات المتعلمات، واخترقن بعض المهن. كانت **لطفية النادي**، خريجة الكلية الأمريكية للبنات في القاهرة، أول امرأة تقود

131- انظر (Woodsmall 1936: 121-2)

132- انظر (El-Saadawi 1980: 176). أخذت ترجمة المقطع، بتصرف، من كتاب نوال السعداوي: الوجه العاري للمرأة العربية.

طيارة بمفردها في عام 1934[133]. لكن بقيت الأغلبية غير متعلمة، ففي عام 1975 حضر 25 في المئة من البنات إلى المدارس في مقابل 49 في المئة من الذكور. وبقيت المصالح الدينية والمعارضة الذكورية قوية، ولم تحصل المرأة على حق التصويت إلا في عام 1956. وفي عام 1979، خصص البرلمان 30 مقعدًا من أصل 392 للنساء، وفي العام نفسه جعلت قوانين الزواج والطلاق أكثر ليبرالية لمصلحتهن[134].

في الختام، أشعلت الصراعات الوطنية والديمقراطية الأولى في مصر فتيل نقاش فكري حول وضع المرأة، وأدت إلى حركات لتمكين المرأة من الحصول على التعليم، وإلى نشوء وعي نسوي عبّر عن نفسه في صحافة نسوية ومنظمات نسائية، وفي المطالبة بحق الاقتراع وغيره من الحقوق، وفي ظهور النساء من كل الطبقات في الثورات والمظاهرات في الشوارع.ضد البريطانيين. لكن لم تتحقق توقعات السنوات الأولى، ولم تنجح النسوية في تخطي الثلاثينيات. على الرغم من أن مصر كانت من أوائل الدول الآسيوية والأفريقية التي تعرضت لتيارات الفكر الأوروبية، فقد استمرت البنى الداخلية للمجتمع التقليدي -بما فيها الحكم الملكي والعقيدة الدينية- بالسيطرة خلال الفترة المشمولة بالدراسة، وبذلك فشلت المحاولات لتحقيق تغييرات جذرية للمرأة.

133- انظر (Woodsmall 1936: 81)

134- انظر (Minai 1981: 74,78)

الفصل الرابع

نضالات المرأة "والتحرير من فوق" في إيران

وقد قضت هذه الحالة من العبودية فيهن على قدرة القيام
بجلائل الأعمال، ولذا، فإننا لا نرى بيننا امرأة مزينة بفضائل
خلقية، وتمر حياتهن كما تمر حياة النباتات.

ابن رشد، مفكر فارسي من القرن الثاني عشر[135]

في بادئ الأمر، نشأت قضية تحرير المرأة ومشاركتها في الصراعات السياسية في إيران ردًا على السيطرة الأجنبية، وباعتبارها جزءًا من رد الفعل القومي على كل من القوى الأجنبية والسلالة الحاكمة. على الرغم من أن إيران لم تُستعمر خلال فترة التوسع الإمبريالي في القرن التاسع عشر، فإنها وقعت ضمن 'مجال نفوذها'، والقوتان الأجنبيتان البارزتان اللتان مارستا هذا النفوذ هما بريطانيا وروسيا القيصرية. كانت روسيا تتورط باستمرار بالعدوان على إيران، وهو ما شمل ضم أراض وانتزاع تنازلات، بينما استندت السياسات البريطانية على الإيمان بأن التفوق الإمبريالي في الهند يتطلب السيطرة على إيران والخليج.

135- انظر (Fischer 1978: 190)، تورد المؤلفة أن ابن رشد عالم فارسي، وفي الحقيقة لم نعثر على أي إشارة تفيد بأنه فارسي الأصل، بل هو من مواليد قرطبة في الأندلس، وتوفي في مراكش في المغرب - [المترجم]. أخذت الترجمة كما هي من (ابن رشد في الطبيعيات، نقلا عن هيثم مناع، في المرأة في الإسلام، بيروت دار الحداثة 1980 ص4، في ندوة الخبراء حول المرأة العربية والتغيرات الاجتماعية والثقافية، القاهرة 13-15 يناير 1987، اليونسكو والأسكوا. ص81).

لطالما تعرضت إيران، بسبب موقعها الجغرافي، للغزو ولتيارات النفوذ المتقاطعة من أوروبا وآسيا. كان البرتغاليون هم أول من ظهر في الخليج خلال فترة التوسع الاستعماري الأوروبي، إذ استولوا على جزيرة هرمز وعلى جزء من اليابسة في أوائل القرن السادس عشر. كذلك نشط البريطانيون في المنطقة في محاولة لتعزيز التجارة، وتمكّن الشاه **عباس الأول** من الحصول على مساعدة المغامرين البريطانيين في إصلاح جيشه في عام 1599. منح **عباس** حقوقًا تجارية أيضًا للشركات الهولندية والبريطانية من الهند الشرقية. وفيما بعد، طرد البرتغاليين من مناطق نفوذه بمساعدة البريطانيين. أثبت الروس وجودهم في أوائل القرن الثامن عشر؛ إذ أسفر اجتياحهم لشمال إيران بقيادة **بطرس الأكبر** في عام 1721 عن عقد اتفاقية بين الإمبراطورية العثمانية وروسيا، سُمح لهم بموجبها باحتلال أجزاء من إيران.

اشترك ملوك السلالة القاجارية، التي حكمت البلد من عام 1794 إلى عام 1925، دائمًا في مؤامرات ومناورات مع القوى الأجنبية. كانت تلكم فترة توسع للإمبريالية، وأصبحت إيران، بحكم موقعها على الطريق البرية إلى الهند، منطقة مهمة للصراع بين القوى الأوروبية المتنافسة، ولا سيما روسيا وبريطانيا.

وصلت رياح التحديث التي اجتاحت العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، وأدت إلى بعض الإصلاحات الداخلية، إلى إيران أيضًا. هكذا، جرت محاولات لإجراء نوع من الإصلاح الليبرالي إبان حكم الشاه **ناصر الدين** (1848-1896) الذي تشرّب الأفكار الليبرالية من وزيره **ميرزا تقي خان** الذي تأثر بدوره بالحركات الليبرالية في تركيا. في عهده، أُحرز بعض التقدم نحو التحديث؛ فأُصلح الجيش، وأوقف بيع المناصب والألقاب، وصدرت أول صحيفة باللغة الفارسية، وافتتحت في طهران مدرسة للفنون

التطبيقية، دُرّست فيها العلوم ومواد أخرى على أسس حديثة، وجرى تحسين الاتصالات أيضًا عبر الطرق والنظام البريدي والبرق. لكن ثبت أن هذه الإصلاحات لم تحظ بالشعبية في بعض الأوساط، فأعدم **تقي خان** بدعوى أنه أصبح واسع النفوذ جدًا. في ذلك الوّقت، فشلت حركة الإصلاح في تركيا أيضًا؛ وعاد السلطان **عبد الحميد** إلى الحكم المطلق، وحذا الشاه **ناصر الدين** حذوه.

قام الشاه، في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر، بثلاث زيارات إلى أوروبا. غير أنه لم يقم بأي محاولة لتنفيذ الإصلاحات التي طالب بها الليبراليون الذين بدؤوا بالحراك من الخارج، وكانوا متأثرين بحركة **الأفغاني** الإصلاحية. تسارع انتشار المطالبات بالإصلاح في عهد خلفه الشاه **مظفر الدين** (1896-1907)، وصارت تشكل تحديًا خطيرًا للنظام في أوائل القرن العشرين. حافظ الحكام القاجاريون على البنى الإقطاعية والحكم الاستبدادي، وباعوا البلاد بسعر رخيص للمصالح الأجنبية. هدف التحريض وحركة المقاومة، اللذان بدآ في القرن التاسع عشر، إلى معارضة عادة الملوك في العمل بالتعاقب بوصفهم عملاء لروسيا القيصرية وبريطانيا الإمبريالية، وإلى معارضة سلطاتهم المطلقة.

تراجعت إيران، من الناحية الاقتصادية، إلى حالة شبه استعمارية، وأرغمت على تقديم تنازلات للمتعهدين الأجانب، وعجزت عن حماية أسواقها من المنافسة الأجنبية. إذ انتزعت منها 15 دولة تنازلات بين عامي 1885 و1900؛ 'تعاظم تأثير التنافس الأجنبي نتيجة التنازلات التي منحت للأجانب وفق غلبتهم السياسية، بينما أدت حالة التخلف الاقتصادي، بدورها، لأن يكون البلد عاجزًا سياسيًا بالنسبة للغرب'[136].

136- انظر (Rodinson 1974: 125)

وكما حصل في بلدان آسيوية أخرى، أدى الاحتكاك مع أوروبا إلى نمو التعليم الفني. قدمت كلية الفنون التطبيقية، التي افتتحت في عام 1851، والتي كان طلابها من العائلات الأرستقراطية بالدرجة الأولى، دورات في العلوم العسكرية والهندسة والطب والصيدلة. كان مديرها **رضا قولي خان**، وهو باحث إيراني، والمدرّسون نمساويين، يساعدهم مترجمون إيرانيون. بُثت الأفكار الغربية من خلال هذه المؤسسة على مدى خمسين عامًا تقريبًا[137]. نُشرت ترجمات كثيرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، متضمنة أعمالًا لـ**موليير وأليكساندر دوما، وجول فيرن**، كما بدأت كتابات رفيعة المستوى بالظهور بين الإيرانيين المنفيين في الخارج.

عند منعطف القرن العشرين، ظهرت طبقة برجوازية إيرانية، نتيجة نشاطات، مثل: استيراد البضائع الأجنبية، وتصدير المنتجات المحلية، والاستثمارات في التعدين، وفي عدد قليل من النشاطات الصناعية. هكذا، أظهرت شرائح من هذه البرجوازية تضاربات، لا مع رأس المال الأجنبي على الأسواق المحلية فحسب، بل ومع المصالح الإقطاعية التي حكمت البلد أيضًا. ويرى البعض أن الحراك الذي حدث بين عامي 1906 و1909 كان ذا طابع 'ديمقراطي برجوازي'، بينما عارض ذلك آخرون.

> لا يمنع ضعف البرجوازية في معالجة أسس النظام الإقطاعي، وافتقارها إلى الحسم في مواجهة الاستعمار، وعدم وجود حركة عمالية مؤسسة بشكل صحيح، إضافة إلى غياب الفلاحين في الثورة، من اعتبارها ثورة ديمقراطية برجوازية، وإن بشكلها البدائي، كما كانت الحال مع الثورة التركية عام 1908 والثورة الصينية عام 1911[138].

137- انظر (Hitti 1961: 410)

138- انظر (Jazani 1980: 6)

قاد الحراك من أجل الحقوق الديمقراطية الدستوريون الذين ضموا في صفوفهم أقسامًا من البرجوازية ورجال الدين ومثقفي المدن؛ واستمدت الحركة إلهامها من الثورة الروسية ضد القيصر في عام 1905.

نظم الدستوريون مظاهرات شعبية عمّت جميع أنحاء البلاد في عام 1906، شارك فيها تجار ومصرفيون وعلماء دين وغيرهم. اعتقل الشاه العديد من القادة، لكنه لم يتمكن من إخماد الاحتجاجات. وأرغم في نهاية المطاف على تلبية بعض مطالبهم، ومن بينها إنشاء جمعية وطنية (عرفت باسم المجلس). عقد أول مجلس في تشرين الأول/ أكتوبر من عام 1906، وصاغ دستورًا أُصدر بوصفه قانونًا أساسيًا، لكنّ الشاه مات بعد خمسة أيام من توقيع القانون، ليخلفه ابنه محمد علي الذي كان يعارض حركة الإصلاح بشدة، فحاول تقويض الدستور. أدّى ذلك إلى صراع مع القوميين الذين شنّوا هجومًا مضادًا. وعند تلك النقطة، اجتمعت بريطانيا وروسيا، وقد واجههما نمو القوى القومية الجديدة في إيران، في مفاوضات عسيرة بعض الشيء، أسفرت عن الاتفاق الأنجلو-روسي في عام 1907. اعترف هذا الاتفاق -ظاهريًا- باستقلال إيران، وضمن سلامتها، لكنه كان في حقيقة الأمر ذريعة للاحتفاظ بالملك المكروه على العرش، ولتقسيم البلد إلى منطقتي نفوذ: المنطقة الروسية في الشمال، والبريطانية في الجنوب الغربي.

استغل الشاه هذه الفرصة، فجدد جهوده للانقلاب على تيار الإصلاح ثانية، وهاجم البرلمان. مما أدّى إلى نشوب صراع مسلح مع القوميين، دعمت فيه القوات الروسية الشاه. لكن البلد انتفض بأكمله تقريبًا، وتمّ الاستيلاء على طهران، واستبدل الشاه بابنه. لكن الروس غزوا البلد مرة أخرى في عام 1911، ووجهوا إنذارًا آخر للدستوريين الذين أرغموا على الإذعان للسيطرة الروسية في الشمال. وفي الجنوب، تعزّز الموقف البريطاني باكتشاف النفط.

تحولت إيران إلى ساحة قتال بين القوات التركية والبريطانية والروسية خلال سنوات الحرب العالمية الأولى (1914-1918). وبعد الثورة الروسية في عام 1917، تحاربت على أراضيها -أيضًا- قوات الروس البيض والقوات البلشفية. أرسلت إيران وفدًا إلى مؤتمر السلام في عام 1919، لتطالب بالاستقلال السياسي والاقتصادي للبلاد وبإلغاء اتفاقية عام 1907، لكن الوفد لم يمنح -حتى- فرصة الاستماع إليه. فرض البريطانيون المعاهدة الأنجلو-فارسية في عام 1919 على البلد الذي كان يعاني حالة انهيار اقتصادي، فتحول بذلك إلى محمية بريطانية. تخلّت الحكومة السوفييتية عن جميع المطالب القيصرية في إيران، وشكل المتمردون الإيرانيون، بقيادة **كوجك خان**، جمهورية جيلان السوفييتية في الشمال. وعند ذلك ، قام **رضا خان**، وهو ضابط في لواء القوزاق الإيراني، بخلع قائد اللواء الروسي، وقاد زحفًا عسكريًا ناجحًا إلى طهران في عام 1921. أعاد **رضا خان** تنظيم القوات المسلحة، وسحق السوفييت في جيلان، وقمع متمردي القبائل، ونصب نفسه رئيسًا للوزراء، مؤسسًا بذلك لحكمه على البلاد. وفي عام 1925، أُنهي حكم السلالة القاجارية بقرار برلماني. وبعد بعض التردد حول ما إذا كان يجب إعلان البلد جمهورية، أسوة بتركيا، تقرر الحفاظ على النظام الملكي. إذ عارض الزعماء الدينيون فكرة الجمهورية بشدة بعد أن لاحظوا ما قام به الأتراك من تجريد للإسلام من بعض خصائصه التقليدية. هكذا، تُوّج **رضا خان** شاهًا على إيران، ومؤسسًا لسلالة **بهلوي** التي أطيح بها في عام 1979.

القيادات النسائية

كما حدث في أنحاء عديدة من آسيا والعالم العربي، شهد القرن التاسع

عشر والعقود الأولى من القرن العشرين ظهور ناشطات في إيران إبّان فترة وعي وطني متصاعد تُوج بالثورة الدستورية 1905-1911. لكن حتى في فترات سابقة، كانت هناك ملكات وزعيمات دينيات (قديسات ومهرطقات على حد سواء) ومحاربات ومناضلات تحدّين الأعراف السائدة في المجتمع. في الواقع، منحت الزرادشتية، وهي ديانة مبكرة في إيران، بعض الحقوق للنساء فيما يتعلق بالملكية وأداء الشعائر الدينية والمكانة المتساوية في القانون. في الفترة الساسانية من التاريخ الإيراني (224-651 م)، كانت هناك ملكتان مشهورتان، في حين تطرقت ملحمة البلاد الوطنية إلى شجاعة كردآفريد، وهي محاربة قادت الإيرانيين ضد الغزو التركي[139]. ويبدو أنه دار نقاش بشأن وضع المرأة في القرن الثاني عشر انتقد فيه العالم الإيراني **ابن رشد** حصر دورها بتربية الأطفال على أساس أن هذا يحرم البلد من نصف القوة العاملة، ومن إمكانية تحسين مستوى المعيشة[140].

كانت بلاد فارس القديمة أرض الكثير من المعتقدات والبدع التي أفرزت نساء قديسات وأسطوريات ألهبن الحماس الديني بين الجماهير. لدى الزرادشتيين العديد من الأضرحة الخاصة بالقديسات، ويبجّل المسلمون الشيعة العديد من النساء المقدسات. على سبيل المثال: **فاطمة (ابنة النبي محمد** وزوجة **علي بن أبي طالب**) 'تُستحضر باستمرار في الصلوات والحكايات الرمزية'؛ و**بيبي شهربانو** (زوجة **الإمام الحسين**) لها مزار في الري مفتوح للنساء فقط، وللسيدة **فاطمة المعصومة** (أخت **الإمام الرضا**) مزار في مدينة قُم، وهناك مزار آخر للعذراوات الأربعين (قرية **تشهل دختران**) اللواتي 'ابتلعتهن الأرض بأعجوبة لإنقاذهن من الجيوش الزرداشتية'[141].

139 - انظر (Sanghvi et al. 1967:10)
140 - انظر (Fischer 1978: 190)
141 - انظر (Fischer 1978: 213)

لوحظت مشاركة النساء في الهرطقات الدينية في بلدان عديدة. وفي إيران أيضًا، في أربعينيات القرن التاسع عشر، دعت البابية (المعروفة لاحقًا بالبهائية)، وهي حركة هرطوقية، إلى إصلاحات تضمنت المزيد من العدالة الاجتماعية، وحرية التجارة، وحقوق الملكية الشخصية، والحد من الضرائب الجائرة، ومكانة أرفع للنساء، وفرض قيود على تعدد الزوجات، وتحريم العنف ضد النساء، واتخاذ تدابير لتعليمهن[142]. أُسست الحركة البابية في إيران على يد **الميرزا علي محمد الشيرازي** (1820-1850) الذي زعم أنه 'الباب' إلى الحقيقة؛ ونظرًا لأن المسلمين الشيعة يؤمنون بمجيء زعماء دينيين أو أئمة، فقد استطاع الباب حشد مجموعة من الأتباع له من بين الناس. رأت الحكومة والمسلمون المتشددون معها أن هذه الحركة الإصلاحية تشكل تهديدًا، وألقي القبض على الباب. أعقبت ذلك موجة من الانتفاضات العنيفة، وأعدم الباب مع ما يقارب 28 من أتباعه في أوائل خمسينيات القرن التاسع عشر. وانتقلت سلطته إلى تلميذ آخر، واستمرت البابية، على الرغم من تعرضها للاضطهاد، باستقطاب تأييد الأقليات الإيرانية المعارضة والمثقفين والنساء.

كانت أشهر نساء الحركة البابية هي **قرة العين** (1815-1851) التي تحدرت من أسرة ملالي. وكانت شاعرة وضليعة في المسائل الدينية، وانخرطت في مناظرات فكرية مع زعماء دينيين. انضمت إلى الحركة البابية، متخلية عن زوجها وأقاربها، وأصبحت ناشطة في القضية، تعظ في الأماكن العامة، وتقاتل في ساحة المعركة، لتموت شهيدة في النهاية.

> من الواضح أنها كانت امرأة ذكية واستثنائية ... كرست حياتها للنشاط التبشيري، ليس في مجال الهداية فقط، بل وفي تولي أدوار

142- انظر (Keddie 1981: 50)

قيادية على أرض المعركة عندما ثار البابيون ... حافظت ذكراها، ولا سيما القصائد التي كتبتها، على روح الثورة البابية[143].

جذبت **قرة العين** اهتمامًا كبيرًا في ذلك الوقت على ما يبدو؛ إذ أن الديبلوماسي الفرنسي **الكونت دي غوبينو**، الذي كتب، في عام 1866، عن الأديان والفلسفات في آسيا الوسطى، ذكر الحملة البابية لـ**قرة العين**:

> لم تكتف بمجرد التعاطف السلبي، بل اعترفت بإيمانها بسيدها على الملأ. لم تثر ضد تعدد الزوجات فحسب، بل وضد الحجاب أيضًا، فظهرت سافرة في الأماكن العامة، مسببة الفضيحة والكثير من الخوف بين أقاربها، وبين المسلمين المتظاهرين بالتقوى. مع ذلك، صفّق لمواعظها الدينية العلنية عدد كبير من الأشخاص الذين شاركوها حماسها، وساعدوا على توسيع دائرة الأتباع[144].

الإصلاحيون الذكور وحقوق المرأة

استقطبت البابية أيضًا، إلى جانب الماسونية، عددًا من المثقفين الذكور والإصلاحيين الراديكاليين الذين تبنّوا قضية حقوق المرأة في الثمانينيات والتسعينيات من القرن التاسع عشر. كان العديد منهم مقربين من **جمال الدين الأفغاني**، من بينهم **ميرزا ملكم خان** (1833–1908)، وهو إيراني من أصول أرمينية مناهض لسيطرة رجال الدين، تلقى تعليمه في باريس، ونفي من إيران بسبب تشكيله جماعة قائمة على الماسونية. تولّى في أثناء وجوده في لندن تحرير مجلة *القانون*، التي أسهم فيها **الأفغاني**. نشر **ملكم خان**

143 – انظر (Bayat-Philipp 1978:296)

144 – انظر (Bayat-Philipp 1978:296)

في أحد أعداد تلك المجلة في عام 1890 مقالًا دعا فيه إلى تعليم المرأة[145].
طالبت المجلة بالحقوق الديمقراطية: إذ 'ركزت على مظالم الشعب، وبيّنت بعبارات واضحة لا لبس فيها مطالبهم المتمثلة بوضع مجموعة من القوانين الثابتة، وببرلمان يكون فيه ممثلو الشعب أحرارًا في مناقشة جميع القضايا المتعلقة بمصلحة الدولة'. ثمة كاتب مهم آخر في تلك الفترة، هو **ميرزا آغا خان كرماني**، وهو بابيّ أصبح مفكرًا راديكاليًا حرًا. وبوصفه محررًا لصحيفة *أختر*، ومتعاونًا مع **الأفغاني**، فقد كان حادًا في انتقاداته للأوضاع في إيران؛ إذ مجّد الماضي السابق على الإسلام، وانتقد الإسلام الحنيف، ومثّل تيار القومية المناهض للدين الذي ظهر في تلك الفترة. ومن الذين ارتبطوا بنشاطات مشابهة الشيخ **أحمد روحي**، وهو أيضًا بابيّ وكاتب ومدرّس ومفكر حر، إذ جمع مع **كرماني** أنصار **الأفغاني** الإصلاحيين الإيرانيين، حيث كان الأخير في اسطنبول آنذاك. كاتب مؤثر آخر، **فتحي علي آخوند زاده**، وهو إيراني من أصل أذربيجاني، عاش في منطقة القوقاز الروسية. كتب في أواخر القرن التاسع عشر، سلسلة من الرسائل، ندّد فيها بالأوضاع في إيران؛ شكلت تلك الرسائل جزءًا من نتاج ضخم من الكتابات النقدية التي كتبها راديكاليون إيرانيون في المنفى[146].

أيّد هؤلاء الكتاب الأربعة تحرير المرأة، ودعموا حقها في التعليم، وعارضوا تعدد الزوجات. 'يبدو أن همهم الأساسي كان ضرورة تنشئة جيل جديد من الوطنيين الإيرانيين، ورؤوا أنه لا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال بيئة أسرية 'صحية' تكون فيها الأم متعلمة، وتُعطَى دورًا مهمًا بوصفها معلمة الطفل الأولى'[147].

145- انظر (Bayat-Philipp 1980: 306)
146- انظر (Keddie 1981: 68, 71, 191)
147- انظر (Bayat-Philipp 1978: 296-7)

رفض الكتاب والشعراء الإيرانيون في مطلع القرن العشرين التقليد الشعري الفارسي الذي صُورت فيه النساء وكأنهن دمى جميلة، وكذلك باعتبارهن شيطانات وتنينات وأفاعي. تبنّوا موضوع مساواة المرأة وتحريرها، وتحدّوا الرأي السائد بأن المرأة أقل شأنًا من الرجل، وانتقدوا تعدد الزوجات وحجاب المرأة على وجه الخصوص. وعبر **محمد هاشم ميرزا أفسر** (مواليد 1880) عن رأيه:

يدك اليسرى ليست أقل براعة من اليمنى؛
ولو استخدمتها لكانت قوية مثلها؛
إذا لم تكن المرأة مثل الرجل، فالذنب ذنبك؛
يجب علينا أن نطالب بالتعليم والفن للنساء[148].

كتب **ميرزا العراق**[149]، وهو أمير قاجاري، عن المواضيع ذاتها: 'أوليست النساء بشرًا بيننا، أو أنهن لا يملكن القدرة على التمييز بين الخير والشر؟' 'أنا وأنت بشر في النهاية، ومتساوون في الخلق'[150].

رفض الشاعر **لاهوتي** وجهة النظر الكلاسيكية عن جمال الأنثى، ورسم صورة جديدة للنساء: 'لا أقدّر جمال امرأة جاهلة؛ لا تسحريني بجمالك، بل أظهري قيمتك'. وشنّ **لاهوتي**، مع عدد من شعراء تلك الفترة، حملة من أجل خلع الحجاب. 'أوه اخلعي حجابك ... أتوق لرؤيتك حرة في المجتمع'[151].
وعلى غرارهم، كتب الشاعر **عشقي** عن الحاجة إلى القيام بفعل:

148- انظر (Bayat-Philipp 1978: 304)
149- هو على الأغلب ميرزا محمد حسن الحسيني الشيرازي (1814-1896) [المترجم]
150- انظر (Bayat-Philipp 1978: 304)
151- انظر (Bayat-Philipp 1978: 304)

إذا ضمّ اثنان أو ثلاثة صوتهم إلى صوتي،
فسوف يبدأ تحرك تدريجي في البلاد،
ومن خلاله سينزع الحجاب عن وجوه النساء.
وسوف نستمتع بالحياة الاجتماعية.
وإلا، طالما أن النساء يغطين رؤوسهن بهذا الكفن
فسيبقى نصف الأمة الفارسية ميتاً[152].

تصدّر مثقفو مطلع القرن العشرين، الذين درس الكثير منهم في أوروبا، الحراك القومي والديمقراطي، وأسسوا جمعيات سرية لمناقشة القضايا السياسية. كما كتبت بيات فيليب:

> استخدمت الجمعيات منابرًا لدق ناقوس الخطر، وللدعوة إلى الثورة على الحكم القاجاري الفاسد، وكذلك لنشر مفاهيم وأفكار جديدة ... اتقدت روح التمرد الجديدة، ولاقت رغبة مماثلة بالتغيير ومشروعة بالقدر نفسه وسط عدد قليل، لكنه متنامٍ، من النساء الإيرانيات[153].

التعليم والحراك

توسع نطاق تعليم المرأة وسط ذلك المناخ الفكري. إذ افتتحت مدرسة تبشيرية *بريسبيترِيانية* (*Presbyterian*) أميركية في طهران في عام 1874، ارتادتها في البداية طالبات غير مسلمات، ثم التحقت بها طالبتان مسلمتان في عام 1891، وارتفع عددهن إلى 120 طالبة في عام 1909. وفي عام

---

152 – انظر (Bayat-Philipp 1978: 305)

153 – انظر (Bayat-Philipp 1978: 296)

1907، أسست أول مدرسة إيرانية للبنات، تلتها مدرسة فرنسية للبنات في طهران في عام 1908. وبحلول عام 1910 كان هناك 50 مدرسة للبنات في طهران، وأعداد متزايدة من المعلمات والصحافيات والناشطات في المنظمات النسائية[154]. من بين هؤلاء **خانم آزاموده**، التي كان زوجها يحمل أفكارًا ليبرالية، ويؤمن بتعليم النساء. افتتحت **آزموده**، في أوائل القرن العشرين، مدرسة في منزلها ضمت 20 طالبة، ثم تطورت لتصبح مدرسة إعدادية كبيرة للبنات ضمت 400 تلميذة (**مدرسة ناموس**)، وألهم هذا المشروع تأسيس المزيد من المدارس الخاصة للبنات في إيران[155].

وكما في بلدان أخرى، انخرطت نساء البلاط والحريم الملكي في الاحتجاجات والمؤامرات السياسية، حيث الحريم 'نادرًا ما يكون وكرًا للتبطل والآثام كما تصوره الغربيون'[156]. يقال أن **أنس الدولة**، الزوجة الثالثة للشاه **ناصر الدين**، تآمرت لتأمين إسقاط رئيس الوزراء الذي حمّلته مسؤولية استدعائها من أوروبا في عام 1872، حيث كانت في زيارة مع الشاه. ونظرًا لأن رئيس الوزراء كان أيضًا موضع هجوم بسبب بيعه البلاد للمصالح البريطانية، فقد كان الحادث سهمًا سياسيًا. 'وهكذا ... انخرطت إحدى نساء الحريم القاجاري في واحدة من أولى الحركات السياسية القومية المهمة'[157]. كان الحريم ناشطًا كذلك في أول تعبير عن المعارضة الإيرانية للهيمنة الاقتصادية الأجنبية في عام 1890، عندما مُنح امتياز احتكار التبغ بالكامل، بما فيه إنتاج محصول التبغ في البلاد وبيعه وتصديره، إلى ج. ف.

154- انظر (Bayat-Philipp 1978: 300)

155- انظر (Woodsmall 1936: 145-6)

156- انظر (Keddie 1981:34)

157- انظر (Bayat Philipp 1978: 297))

تالبوت، وهو رأسمالي بريطاني[158]. إذ تضمّنت الاحتجاجات مقاطعة التبغ بمبادرة من نساء الحريم الملكي؛ 'وكانت المقاطعة الناجحة تمهيدًا للثورة الدستورية في عام 1905'[159].

اشتركت النساء في الاحتجاجات التي نزلت إلى الشوارع في أثناء الثورة الدستورية التي اندلعت في عام 1905، وكنّ فعالات جدًا في هذا الشكل من التظاهر. كما شاركن في الثورة ضد الشاه في عام 1906، عندما تظاهرن في الشوارع، وأحطن بعربة الشاه، وسلّمنه عريضة بمطالبهن. سلّمته إحدى النساء رسالة تقول: 'ترقّب الوقت الذي سنخلع فيه، في نهاية المطاف، التاج عن رأسك، والصولجان الملكي من يدك'. ليس من المستغرب أن تثير هذه النشاطات ردود فعل عدائية، وأنه عندما سارت النساء الإيرانيات سافرات في طهران وهنّ يهتفن؛ 'عاش الدستور، عاشت الحرية ... يجب علينا تحرير أنفسنا من الالتزامات الدينية لنحيا بالطريقة التي نرغب!' فقد وُصفن بالعاهرات اللواتي استأجرهن الرجعيون لتشويه ثورة عام 1906[160].

لم يمنح دستور عام 1906 الجديد النساء حق التصويت. إذ نصت المادة العاشرة منه على: 'يشمل المحرومون من حق التصويت النساء جميعًا والقاصرين والمفلسين احتيالًا والمتسولين والقتلة واللصوص وغيرهم من المجرمين الخاضعين للعقوبات بموجب الشريعة الإسلامية'[161]. أُسّس خلال هذه الفترة عدد من الجمعيات النسائية السرية، ضمت عضواتها البارزات: **مالكيا-يي إيران وصفية يزدي وصديقة دولت آبادي وبدرية**

158- انظر (Rodinson 1974: 126)

159- انظر (Bayat-Philipp 1978: 298)

160- انظر (Bayat-Philipp 1978: 298,302)

161- انظر (Sanghvi 1968: 300)

توند اري وزوجات قادة الحركة الدستورية أو قريباتهم. نشرت إحدى تلك الجمعيات صحيفة أسبوعية باسم *دانيش* (المعرفة)، قامت بتحريرها زوجة طبيب، وقيل أنها كانت 'الصحيفة الوحيدة المكتوبة حصريًا من أجل النساء، وتناقش مواضيع تحظى باهتمام خاص منهن'. كان أحد النشاطات الرئيسية للمجموعات النسائية الترويج لضرورة تعليم الفتيات وافتتاح مدارس لهن. يمكن لمس الطبيعة القومية والنسوية لحراكهن في النداء الذي وجهته جمعية النساء الفارسيات في عام 1911 إلى المستقرعات البريطانيات ضد التهديدات الروسية للاستقلال الإيراني؛ 'صمّ رجال أوروبا آذانهم عن صرخاتنا؛ فهل تتمكنّ أنتنّ أيتها النساء من مساعدتنا؟' فردّت النساء البريطانيات عليه: 'لسوء الحظ، لا نستطيع حمل الحكومة البريطانية على منح الحرية السياسية حتى لنا، نحن نساء بلدهم. ونحن عاجزات بالمثل عن التأثير في عملهم اتجاه فارس'[162].

لكن عندما حاولت القوى المحافظة تدمير الحكومة الدستورية، انضمت النساء إلى المقاومة، وتظاهرن في الشوارع، وخضن المعركة. وفي أثناء الاعتداء الثاني على المجلس في عام 1911، لاحظت صحيفة *التايمز* اللندنية مشاركة النساء في الاحتجاجات الواسعة:

> استمرت المظاهرات الوطنية. وإحدى سماتها اللافتة هي مشاركة النساء البارزة. في اجتماع ضخم عقدته النساء في جامع كبير ... ألقت الكلمات خطيبات؛ يقال أنهن كنّ بليغات جدًا. أعلنت إحدى السيدات أنه على الرغم من أن الشريعة الإسلامية تحرّم ذلك، فإن النساء سوف يشاركن في حرب مقدسة[163].

162– انظر (Bayat-Philipp 1978: 298,307)

163– انظر (Bayat-Philipp 1978: 303)

إن لمشاركة النساء في مظاهرات 1911، بعد الغزو الروسي لشمال إيران، أهمية خاصة، لأنهن نظّمن مظاهرات منفصلة خاصة بهن. وثّق شهود عيان حماسهن الثوري خلال تلك الفترة من الأزمة، على الرغم من اخفائه في التاريخ الرسمي. على سبيل المثال، شهد مورغان شوستر، الخبير المالي الأمريكي الذي تسبّب توظيف الدستوريين له بتوجيه إنذار روسي بعزله، وهو ما شكّل ذريعة للغزو الروسي، على العمل النسائي. إذ يروي في كتابه، *خنق فارس*[164]، أنه عندما سرت الشائعات بأن نواب الجمعية الوطنية أذعنوا لمطالب الروس، أثير سؤال حول ما يمكن فعله لمنع هذا الذل.

> قدمت النساء الفارسيات الجواب. سارت 300 امرأة خارجات من أفنائهن المسورة وحرائمهن ... حملت العديدات منهن المسدسات تحت تنانيرهن أو في طيات أكمامهن. ذهبن مباشرة إلى المجلس، وتجمعن هناك، وطالبن الرئيس بأن يسمح لهن جميعًا بالدخول ... واجهنه ... وعرضن مسدساتهن مهددات، خلعن أحجبتهن، واعترفن بقرارهن بقتل أزواجهن وأبنائهن وبأن يتركن خلفهن أجسادهن الميتة، إذا ما تردّد النواب في القيام بواجبهم في التمسك بحرية الأمة والشعب الفارسيين[165].

من بين ناشطات تلك الفترة، تمتعت صديقة دولت آبادي، وهي من أوائل رائدات تعليم المرأة بأهمية خاصة. قيل أن والدها، وهو مجاهد بارز من أصفهان، كان يحمل أفكارًا تقدمية، وأنها كانت تحضر مدرسة أخيها متنكرة بزي صبي. وافتتحت أول مدرسة للبنات في أصفهان في أوائل القرن العشرين، ثم أصبحت فيها بعد مفتشة حكومية على مدارس البنات.

164- Strangling of Persia

165- انظر (Sanghvi et al. 1967: 15-16)

كانت صديقة **دولت أبادي** ناشطة أيضًا في مجال الصحافة النسائية، إذ نشرت دورية تصدر كل شهرين باسم *لسان المرأة* في أصفهان، واتخذت موقفًا وطنيًا قويًا في القضايا السياسية، واحتجت بشدة على المعاهدة مع بريطانيا في عام 1919، 'الأمر الذي أثار ضدها معارضة قوية، ما أدى إلى إغلاق المجلة في نهاية المطاف'[166].

أحد العوامل اللافتة هو أنه منذ وقت يعود إلى عام 1911، وعند مناقشة الدستور، اقترح **حاجي وكيل الروايا** في البرلمان، وجوب السماح للنساء بالتصويت. ووفقًا لتقرير نشرته صحيفة *تايمز* اللندنية، فإنه سأل لماذا حرمت النساء من حق التصويت: 'ألسنَ بشرًا، ألا يحق لهنّ التمتع بحقوقنا نفسها؟ ألتمس ردًا من العلماء'. فأجاب الزعيم الديني **الشيخ أسد الله**، 'يجب علينا ألا نناقش هذه القضية، لأنها تخالف أصول البرلمان الإسلامي. مع ذلك، فإن سبب استبعاد النساء هو أن الله لم يمنحهن القدرات اللازمة للمشاركة في العمل السياسي'[167].

رصد المراسلون الأجانب نشاطات النساء الإيرانيات خلال تلك الفترة. 'مازالت الحركة في مهدها، لكن يبدو أن حقيقة عقد النساء الفارسيات اجتماعًا كبيرًا للمرة الأولى في نيسان/ أبريل الماضي لمناقشة مشكلات التعليم تشي بأن تعليم النساء سوف يلعب دورًا مهمًا مستقبلًا في تطور فارس'[168]. وعقّب كاتب أميركي على دور 'النساء المحجبات اللواتي أصبحن بين ليلة وضحاها معلمات وكاتبات وصحفيات ومؤسسات نوادي نسائية'، يستوعبن بسرعة 'أفكارًا جديدة تمامًا ... بحماسة الصليبي ذي الرؤيا'[169].

166- انظر (Woodsmall 1936: 145, 365)

167- انظر (Bayat-Philipp 1978: 301)

168- انظر (London Times, quoted in Bayat-Philipp 1978: 300)

169- انظر (Shuster, quoted in Bayat-Philipp 1978: 300)

أسفرت هزيمة المجلس في عام 1912 عن فترة من الرجعية، لكن دروس مشاركة النساء في حراك تلك الفترة لم تُنس، على الرغم من تجاهل المؤرخين لها. علقت باحثة إيرانية، هي الدكتورة **مانغول بيات فيليب**:

> في معظم الروايات التاريخية التي نشرت عن الثورة فيما بعد، تعرّض دور المرأة إما لبخس قيمته بشدة، أو للإغفال تمامًا. ويبدو أن مشاركتهن في الحوادث السياسية التي وقعت بين عامي 1905 و1911 كانت خطوة تلقائية حرة من جانبهن ... لا يكشف دور المرأة بوضوح عن شعور قومي جديد غمرهن فجأة، ودفعهن للعمل فحسب، بل وعن رغبة ناشئة، لكنها قوية، في الحصول على الاعتراف الرسمي ... هكذا، تحوّلت الثورة إلى أرض خصبة لكفاحهن التجريبي من أجل التحرر. صحيح أنها لم تثمر مباشرة، لكنها زرعت البذور[170].

في السنوات التي تلت الحرب العالمية الأولى، تصاعد الشعور الثوري والإصلاحي في عديد من البلدان الآسيوية، ويبدو أن بعض النساء الإيرانيات تطلّعن أيضًا إلى تغييرات جذرية:

> أدت حقيقة عدم إحداث التغيّرات الكبرى، التي حصلت بعد الحرب في الخارج، أي فرق في وضع المرأة في إيران إلى إصابة **محترم خانم** (من رائدات النساء) بخيبة أمل كبيرة، وأقنعتها أن من واجبها التدخل مباشرة في الكفاح. فاتصلت بعدد صغير من النساء الأخريات الباحثات عن الحرية، وشكّلن جمعية أطلقن عليها اسم **الرابطة النسائية الوطنية** في عام 1922[171].

---

170 – انظر (Bayat-Philipp 1978: 3054i)

171 – انظر (Y eganeh 1982: 30)

سياسات رضا خان

في المرحلة التاريخية اللاحقة، حكم **رضا خان**، الجندي الذي أصبح شاهًا في عام 1924، حكمًا ديكتاتوريًا، فسحق المعارضة، وحافظ على البنى الطبقية الداخلية في ثلاثينيات القرن العشرين، وأخذ البلاد باتجاه ألمانيا النازية بهدف تفادي العدوتين التقليديتين، روسيا وبريطانيا. تأثر **رضا خان** في مسيرته بالتجربة التركية في العلمنة والتحديث. فركزت سياساته، خلال ستة عشر عامًا من الحكم الاستبدادي، على إحكام قبضته على البلاد عبر تحديث أجهزة الدولة، ولا سيما من خلال الإصلاحات المتعلقة بالجيش -إدخال التجنيد الإلزامي وتأسيس الأكاديميات العسكرية والسلك الطبي والشرطة العسكرية وغيرها من الخدمات المساعدة. وبمساعدة الجيش والشرطة، سُحقت حركات التمرد، ونُزع سلاح القبائل البدوية، وفُرض الاستقرار بالقوة. شملت سياسات الشاه الاستبدادية قمع خصومه السياسيين، وخاصة الشيوعيين.

أدى قرب إيران من الاتحاد السوفييتي، ووجود عمال إيرانيين مهاجرين هناك في أوائل العشرينيات إلى تأثرهم بالحوادث التي وقعت فيه. فنشط الحزب الشيوعي الإيراني، الذي أسس في عام 1920، بشكل أساسي في محافظة جيلان، حيث أعلنت جمهورية سوفييتية برئاسة **كوجك خان**. لكن سحق جمهورية جيلان أضعف الحركة الشيوعية، ومات كثير من الناشطين في الصراع. جرت محاولة جديدة لتطوير الحزب بعد عام 1922، عندما صدرت صحيفة قانونية للحزب باسم **الحقيقة**، وحققت نجاحًا ملحوظًا. أنشأ الشيوعيون أيضًا جمعيات للشباب والنساء، فضلًا عن النقابات والمجموعات الثقافية، وحاولوا التعاون مع القوى القومية. كان القسم النسائي على اتصال مع **أممية النساء الشيوعيات** برئاسة **كلارا زيتكن** (التي

أُسست في عام 1920)، وكانت امرأة إيرانية، هي السيدة **دسيفاد سيد** في لجنة أممية النساء الشيوعيات، 1921-1925.

لكن سياسات **رضا خان** القمعية بعد عام 1925 أضعفت الحزب. وحظر الحزب الشيوعي في عام 1931، وتلت ذلك فترة من القمع الوحشي. وكان بين المناضلين الذين ألقي بهم في السجن في تلك الفترة، كثير من النساء، من بينهن **جميلة صديقي وشوكت روستا**، اللتان أنشأتا في وقت سابق منظمة في **رشت** (عاصمة محافظة جيلان) تدعو إلى إلغاء حجاب النساء[172]. وفي عام 1932، شكّل **تقي أراني** وطلبة آخرون، ممن تأثروا بالماركسية عندما كانوا في الخارج، مجموعة دراسية تضم 53 مثقفًا وكاتبًا؛ اعتقلوا وسجنوا، لكن البعض منهم انضم لاحقًا إلى الناشطين الشيوعيين، وشكلوا حزب **توده**.

في أثناء فترة حكم **رضا خان**، فرضت بيروقراطية صارمة لإبقاء الشعب تحت السيطرة. وأدخلت إصلاحات مالية وضريبية. وقضائية، وشيدت شبكة من الطرق الرئيسية، ومدت السكة الحديدية العابرة لإيران. نُفذت سياسات التصنيع والتحديث في البلاد من خلال فرض بنى جديدة على الاقتصاد والمجتمع التقليديين. وبدأت صناعات استهلاكية (المنسوجات والصابون والأواني الزجاجية والكبريت)، وبحلول عام 1939، كانت هناك قوة عاملة صناعية مكونة من 650.000 عامل[173]. وقد أثّر التفاعل مع الغرب في منحى التغيير. إذ، بالإضافة إلى الضغوط التي جاءت من الطبقة الوسطى الصغيرة، 'رأى **رضا شاه** ومن حوله أن التحديث من فوق هو السبيل الوحيد لجعل إيران دولة قوية، تحترم نفسها، ويمكن أن تحقق مكانتها الخاصة في العالم الحديث'[174].

172- انظر (Roshanak and Faramarz 1982: 159)

173- انظر (Roshanak and Faramarz 1982: 158)

174- انظر (Keddie 1981: 93)

ومن المفارقات، أن تنفيذ سياسة الشاه في سحق كل أشكال المعارضة، قد تزامن مع جهوده لـ 'تحرير' النساء وإخراجهن من العزلة إلى المجتمع والقوة العاملة. مستلهمًا تجربة **مصطفى كمال**، بذل **رضا خان**، الذي زار تركيا في عام 1934، جهودًا نحو التحديث الذي تضمّن فصل الدين عن السياسة وقانون التعليم وتحرير النساء الإيرانيات من خلال بضع إصلاحات من فوق، من بينها تشجيع تعليم النساء واتخاذ تدابير لإصلاح اللباس مثل حظر الحجاب. هكذا، سُمح لاثنتي عشرة امرأة بدخول الجامعة لأول مرة في عام 1935. وقال الشاه في خطاب أمام الطالبات في أول كلية نسائية: 'لن تتمكن نساء هذا البلد، بسبب عزلهن عن المجتمع، من إظهار قدراتهن وكفاءاتهن الشخصية. ولن يتمكنّ من القيام بدورهن في بناء وطنهن الحبيب، ونتيجة لذلك لن يستطعن أداء واجباتهن اتجاه بلدهن'[175].

ليس غريبًا أن يكون الموضوع، الذي أثار العداء بين المصالح الدينية، هو جهود الشاه لإرغام النساء على التخلي عن ارتداء الشادور (الحجاب). تقول إحدى القصص المشكوك في صحتها، بأن الملكة الأم ظهرت في أحد مزارات مدينة قُم في عام 1928، وهي ترتدي حجابًا بسيطًا بدلًا من الشادور الأسود التقليدي. فوبّخها العلماء الدينيون، وهكذا، ضرب **رضا شاه** العلماء بعد أن دخل المسجد بحذائه. و في عام 1934، صدرت أوامر إلى المعلمات والطالبات بالظهور من دون حجاب، وفي شباط/ فبراير من عام 1936 حظر الشادور، وهذا ما جعل إيران أول بلد إسلامي يحظر رسميًا حجاب النساء. ولم يكن يسمح للموظفين الحكوميين بدخول دور السينما أو الأماكن العامة إذا كانت زوجاتهم محجّبات، و'كان سائقو سيارات الأجرة والحافلات عرضة لغرامات مالية إذا قبلوا صعود راكبات محّجبات'[176].

175 – انظر (Sanghvi et al. 1967: 25)

176 – انظر (Savory 1978: 98)

بذلت جهود متضافرة لتسليط الضوء على هذه القضية في عام 1936، ويبدو أن القصر اتخذ المبادرة. إذ ظهرت الملكة والأميرات سافرات على الملأ، وباللباس الأوروبي أثناء حضور الشاه حفل تقديم الجوائز في المدرسة العادية في طهران، في كانون الثاني/ يناير من ذلك العام -وهذه حقيقة نشرت باعتبارها علامة فارقة في تحرير المرأة. أعلن الشاه أمام جمهور مؤلف من 500 امرأة: 'يجب علينا ألا ننسى أبدًا أن نصف سكان بلدنا لم يؤخذ بعين الاعتبار، وهذا يعني، أن نصف القوة العاملة في بلدنا خاملة'. ومع ذلك، شدّد على الموضوع المألوف المتمثل بالحاجة إلى تعليم النساء لمصلحة الجيل التالي. 'إن سعادة المستقبل بين أيديكن. أنتن معلمات الجيل المقبل، لديكن القدرة على أن تصبحن معلمات جيدات، وأن تنشئن مواطنين صالحين'[177].

تقول إحدى الروايات المعاصرة عن تلك الحادثة، إن جميع النساء الحاضرات في تلك المناسبة كنّ سافرات، وإن الشوارع امتلأت بحشود من النساء السافرات اللواتي جئن لرؤية الموكب الملكي:

> لُمست تداعيات هذا الحدث في جميع أنحاء إيران. إذ عقد المحافظ ورئيس الشرطة ومشرفو المدارس، مقتدين بالشاه، في أماكن عديدة اجتماعات في مدارس البنات لتشجيع تقدم المرأة ... ورمت التليمذات أحجبتهن. امتلأت الصحافة الإيرانية بعد انتهاء اليوم الأخير للتحرير (8 كانون الثاني/ يناير 1936)، وعلى مدى أيام بمقالات إخبارية وصور عن تقدم المرأة. واحتلت الصور الفوتوغرافية لرياضة ألعاب القوى للتلميذات وفتيات الكشافة ونشاطات النادي النسائي الصفحات الأولى. كما شجّعت حركة التقدم من خلال المسرح، وذلك بعرض مسرحية خاصة تصور

177 - انظر (Elwell-Sutton 1978:34)

التقدم الاجتماعي، مثّلتها فتاتان إيرانيتان، لعبتا دورين متعاكسين لامرأة قديمة وامرأة جديدة من إيران[178].

في عام 1935، ونزولًا عند إصرار الشاه، شُكّل 'مركز سيدات' لتنظيم 'محاضرات ودورات للكبار ومعارض ونوادي رياضية للنساء ... وللتشجيع على خلع الحجاب'[179]. كما شهدت السنوات اللاحقة حملة نشطة لتشجيع النساء على التخلص من لباسهن التقليدي لصالح الطراز الأوروبي. هكذا، حدث طلب على المعاطف والفساتين والقبعات النسائية حتى بات من الضروري تقديم قواعد مضادة للمبالغة في الربح الذي يحققه خياطو طهران. وأبقت الصحافة النساء على اطلاع على آداب السلوك الاجتماعي 'الصحيح' فيما يتعلق بالأزياء الجديدة.

> لا يجب على السيدات أن ينزعن قبعاتهن في الاجتماعات العامة؛ يمكن أن يخلعن معاطفهن وقفازاتهن أو أن يبقين عليها ... وأولئك اللواتي يضعن مناديلهن وعلب سجائرهن وغيرها من المواد على أردانهن يجب الآن أن يحملن حقائب يد لمثل هذه الأشياء ... أما أن تتناولي الفواكه أو الحلويات وأنت ترتدين القفازات فممنوع منعًا باتًا[180].

على الرغم من أن إلغاء الحجاب قانونيًا كان تغييرًا في البنية الفوقية، ولم يعكس أي تغيير جوهري في المجتمع، فقد مثّل لمعظم النساء إصلاحًا مرحبًا به. وقد كتبت شاعرة البلاد البارزة **بروين اعتصامي** (1907-1941) قصيدة في هذه المناسبة بعنون **'المرأة في إيران'**:

178- انظر (Woodsmall 1936: 44)

179- انظر (Yeganeh 1982: 32)

180- انظر (Woodsmall 1936: 45)

كما لو أن المرأة في إيران لم تكن إيرانية من قبل.
لم يكن لها شغل سوى قلة الحظ واللهو.
كانت تعيش وتموت في ركن منعزل.
وما الذي كانت عليه حال المرأة في تلك الأيام إلا أن تكون سجينة؟
لم يسكن أحد الظلام على مدى قرون مثلما سكنته المرأة.
لم يُضحَّ بأحد في معبد النفاق مثلما ضُحّي بها[181].

لكن، يمكن أيضًا أن يكون للتدابير التي تتخذ من فوق، والتي تؤثر في العادات الاجتماعية نتائج سلبية على المدى البعيد. إذ علّقت دارسة إيرانية في كتابتها حول تجريم الحجاب: 'كان التنفيذ الوحشي لهذا القانون لغاية عام 1941 أحد أسباب ردة الفعل المؤيدة للحجاب لاحقًا، ويشكّ كثيرون الآن فيما إذا كان التشريع نهجًا مفيدًا للتحجيب'. وأضافت إن التدابير التي اتخذت في عهد رضا شاه أدخلت، مع ذلك، بعض التغييرات:

حدث انخفاض فعلي في تعدّد الزوجات داخل الطبقة العليا، وفي التفاوت في الزواج والطلاق في الطبقات المتأثرة بالتحديث، وارتفاع في العمل المأجور للمرأة. أثّرت هذه التوجهات في نساء الطبقة العليا والوسطى بالدرجة الأولى، لكنهن مع ذلك، لم يحصلن على حقوق سياسية أو مساواة اقتصادية واجتماعية، لكنّ تقدمهن كان ملحوظًا خلال عقد من الزمن[182].

بقي تحرير المرأة، في عهد سلالة بهلوي، ظاهرة مدينية برجوازية بحتة.

---

181 – انظر (Bayat-Philipp 1978: 306)
182 – انظر (Keddie 1981: 108-9)

وللأسف، أفسحت الروح النضالية التي سادت في أوائل القرن العشرين، عندما أثيرت مسألة حقوق المرأة بحماس شديد، وشكلت النساء المنظمات، وأصدرن الصحف، وخرجن في مظاهرات علنية، الطريق لفترة من الرجعية في عهد الشاه **رضا خان** وولده الشاه **محمد رضا بهلوي**. ومع ذلك، اتخذت بعض البادرات؛ ففي عام 1963، منح الشاه حق التصويت للنساء الإيرانيات، وجعل قانون حماية الأسرة لعام 1967 تعدد الزوجات سببًا ممكنًا لطلب الطلاق، ومنح النساء مزيدًا من الفرص للشروع في الطلاق. لكن حتى حق التصويت، في وضع لم تكن فيه النساء يتمتعن إلا بحقوق قليلة، لم يعنِ الكثير لأغلبية النساء الإيرانيات. كانت تجربتهن الأولى في النشاط النسوي في الأعوام التي سبقت عام 1920 قصيرة؛ وكانت إصلاحات الفترة التالية متحيزة طبقيًا، كما أدى الربط بين تدابير 'تحرير المرأة' ونظام الشاه القمعي غير الشعبي إلى مزيد من التدهور في وضع المرأة في ظل الحكام الجدد، بعد خلع الشاه في عام 1979.

الفصل الخامس

محاولات تحرير المرأة في أفغانستان،
مقال مختصر

كان لمحاولات تركيا ومصر تحديث بناهما الاقتصادية والاجتماعية، ومن ثم الحركة نحو تحرير المرأة، أثر في دول أخرى في المنطقة، ومن بينها أفغانستان. إذ كانت أفغانستان، بسبب موقعها الجغرافي على تقاطع الطرق بين آسيا الوسطى والشرق الأوسط والهند، ساحة قتال على مدى قرون. أصبح الإسلام الدين السائد في أفغانستان في القرن العاشر الميلادي، لكن لم يحدث حتى القرن الثامن عشر أن حاولت القبائل الأفغانية تأكيد هويتها الخاصة وإقامة استقلالها الوطني. لكنّ تلك العملية أعيقت على يد مصالح جهات أجنبية مختلفة: الأتراك والفرس، من جهة، والبريطانيون والروس، من جهة أخرى. إذ شجعت تلك القوى الجماعات القبلية المختلفة ورعتها، وكانت النتيجة حرب مستمرة فيما بينها، مع إرسال بعثات مختلفة، ولا سيما من جانب البريطانيين في الهند، لدعم وكلائهم.

وضع **أمان الله خان** حدًا لهذا الوضع، بعد أن نجح في توحيد العديد من القبائل، واستولى على العرش في شباط/ فبراير من عام 1919. كان أحد أول أعماله هو إعلان استقلال أفغانستان التام في شؤونها الداخلية والخارجية. لم يكن البريطانيون سعداء بإعلان الاستقلال هذا، وحاولوا إبطاله بالقوة. لكنهم لم يتمكنوا من هزيمة الجيوش الأفغانية، وأرغموا على قبول استقلال أفغانستان بموجب اتفاقات السلام التي وُقّعت في راولبندي.

ومثلما حصل في مصر وتركيا، باشر **أمان الله خان** في عملية تحديث

البلاد. فأقام علاقات وثيقة مع تركيا وإيران والاتحاد السوفييتي، وزار هذه البلدان وغيرها، وأعلن نفسه 'ثوريًا'. حيث وقّع في عام 1921 معاهدة مع الاتحاد السوفييتي تدعو إلى 'تحرير شعوب الشرق'، وحاول إجراء عدة إصلاحات داخلية. شملت تلك الإصلاحات التجنيد الإلزامي العام (ليحل محل القوات القبلية)، والإصلاح القانوني، وفي عام 1923، اقترح دستورًا جديدًا مع جمعية وطنية وحقوق التصويت للنساء (فتفوق، في هذا الصدد، على **مصطفى كمال** ورضا خان). ومعلنًا أن «حجر الأساس في بناء أفغانستان الجديدة في المستقبل سيكون تحرير المرأة»، أقر قانونًا للأسرة في عام 1921 يحظر زواج الأطفال؛ كما شجّع مدارس البنات، وأرسل بعض الفتيات الأفغانيات إلى تركيا بهدف التعليم، وحظر تعدد الزوجات على الموظفين الحكوميين، وأمرهم بارتداء اللباس الأوروبي؛ وظهرت زوجته، الملكة **ثريا**، من دون حجاب على الملأ في عام 1928، وصدر مرسوم يقضي بوجوب تخلي النساء عن الحجاب في المستقبل[183].

لكن المجتمع الأفغاني ظل منظمًا على أسس قبلية ومحافظًا في مواقفه. عارض زعماء القبائل بقوة عملية الإصلاح والتحديث لأنها تمس سلطاتهم. ما أسفر عن نشوب حرب أهلية والإطاحة بـ**أمان الله** ونفيه. أدت الوتيرة السريعة التي حاول بها إدخال إصلاحات، بمعنى من المعاني، إلى نتائج عكسية. فقد استغل الرجعيون بعض جوانب الإصلاح، مثل تلك المتعلقة باللباس، أسلحة لهم: أغاظ **أمان الله** نفسه التقليديين بارتدائه الزي الأوروبي؛ وقيل أنه حضر إلى جامع الأزهر «بقبعة رمادية عصرية، وأدى فيها طقس الركوع في الصلاة الإسلامية ما أثار فضيحة بين علماء المسلمين». وقيل بأن «الأخبار بأن الملكة كانت تظهر من دون حجاب ومرتدية فستان سهرة

183 – انظر (Halliday 1978)

أوروبي سببت الكثير من الاستياء» في المراكز الدينية مثل قندهار[184]. عندما اندلعت النزاعات القبلية، أطيح بـ**أمان الله** بسهولة لأنه لم يؤسس جيشًا قويًا، ونفي في عام 1929. وبدأت الرجعية، فقام الملكان اللذان خلفاه، **نادر شاه** (1929-1933) **وظاهر شاه** (1933-1973)، بإلغاء التدابير التي كانت لصالح المرأة من أجل إرضاء الفكر الديني المتشدد؛ فأغلقت مدارس البنات، ومنعت النساء من التصويت، وأصبح ارتداء الحجاب إلزاميًا، وشُدّد على تطبيق الشريعة الإسلامية، وأعيدت سلطة الملالي على النظام القانوني[185]. لقد أدى فشل التجربة الأفغانية إلى أن تكون بعض البلدان الإسلامية حذرة في الإصلاحات التي تؤثر في وضع المرأة.

184- انظر (Fraser-Tytler 1953: 208, 210)

185- انظر (Halliday 1978: 10-14)

الفصل السادس

النساء والإصلاح الاجتماعي والقومَية في الهند

> لا بدّ لي من تذكير الحاضرات هنا، أنه لم يسبق لمجموعة، أو جماعة أو بلد، أن تخلّصت من معوقاتها نتيجة كرم الظالم. والهند لن تتحرر حتى نصبح أقوياء بما يكفي لفرض إرادتنا على إنكلترا، ولن تنال نساء الهند حقوقهن كاملة نتيجة مجرد كرم الرجال. يتعيّن عليهنّ الكفاح من أجلها، وفرض إرادتهن على الرجال قبل أن يتمكنّ من النجاح.
>
> **جواهر لال نهرو**، من خطاب في مدينة الله آباد، 31 آذار/ مارس 1928.

ارتبطت قضية تحرير المرأة في الهند في ظل الحكم الاستعماري البريطاني، الذي كان يضم أيضًا الباكستان وبنغلادش الحالية، ارتباطًا وثيقًا مع حركتين مهمتين: الأولى، حركة سياسية تتحدى الإمبريالية وتقاومها، والثانية، حركة اجتماعية لإصلاح البنى التقليدية. لكنّ الحركتين ارتبطتا ارتباطًا لا تنفصم عراه مع تصور للهند حرة وحديثة.

كانت القاعدة الدينية التي قامت عليها تلك البنى التقليدية هي الهندوسية، التي اكتسبت شكلها الحالي، إلى هذه الدرجة أو تلك، في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. للهندوسية بعض الخصائص التي تميزها عن الديانات الأخرى؛ فهي لا تُستمد من شخصية تاريخية، ولا تنبع من أي

وحي إلهي، وإنما 'نشأت وتطورت من مجموعة متنوعة من العبادات والمعتقدات'[186]. لبعض هذه العبادات أصول في الديانة الفيدية التي مارسها المهاجرون الأوائل من الشمال الغربي إلى الهند. وازدهر بعضها الآخر بين الشعب، واندمجت تدريجيًا في دين منظّم.

كانت الهندوسية أساسًا ديانة توحيدية، لكن جاء التعبير عن ذلك في تريمورتي أو ثالوث الآلهة[187]: براهما الذي يخلق الكون، وفيشنو الذي يحافظ عليه، وشيفا الذي يدمره عندما يصبح منحطًا، وينقضي أجله. كان هذا التصور انعكاسًا للنظام الطبيعي بدورته المؤلفة من الولادة والحياة والتعفن. لكن، في فترة لاحقة، فقد براهما مكانته البارزة، وصار المتدينون الهندوس أتباعًا إما لـفيشنا أو شيفا، اللذين اعتبرا تجليات للمطلق. إلى جانب هذا الاتجاه، تطورت عقيدة البهاكتي[188] أو الولاء لشخص الله.

لمبدأ الكارما أهمية بالغة في الهندوسية، ذلك أن أعمال الشخص تحدد شروط حيواته اللاحقة. أن يكون العمل صحيحًا أخلاقيًا، ويحقق الخير، فهذا متوقف على توافقه مع قانون دارما[189]، القانون المقدس. فإذا قام المرء

186- انظر (Thapar 1966: 132)

187- تريمورتي كلمة سنسكريتية تعني الأشكال الثلاثة، وهي عقيدة هندوسية تقول: «إن الوظائف الكونية الثلاث من خلق وحفظ وتدمير مجسدة في الآلهة: براهما وفيشنو وشيفا على الترتيب» وتدعى هذه الآلهة الثلاثة «الثالوث الهندوسي» أو «الثالوث الأعظم». [المترجم].

188- الاعتقاد بأن الخلاص يتم من خلال التسليم لإله (أو مثل أعلى) يختاره الإنسان. [المترجم]

189- قانون دارما، أو القانون الطبيعي، مصطلح يشير إلى الترتيب الخفي في الحياة الإنسانية، وسلوك المخلوقات، والحياة التي تسير وفقا لهذا النظام والترتيب. أخلاقيا تعني الدارما الطريقة الصحيحة في العيش أو التواصل الصحيح خصوصًا ضمن مفهوم ديني وروحاني. بالنسبة للروحانية والمدارس الصوفية يمكن اعتبار الدارما طريق الحقيقة العليا. [المترجم]

بأداء واجبه على النحو الذي يحدده قانون الدارما، تكون النتيجة جيدة. استند التنظيم الاجتماعي للهندوسية على بنية مؤلفة من أربع طبقات: *الكشاتريا* (طبقة المحاربين والأرستقراطيين)، *البراهمة* (طبقة الكهنة ورجال الدين)، *الفيشا* (العوام -أي المزارعين في الاقتصاد الزراعي)، *والشودرا*. تمنح ترنيمة متأخرة من كتاب *الفيدا*[190] شرعيةً لأصول النظام الطبقي الهرمي، وذلك في إحدى الأساطير:

عندما قسموا الإنسان، فإلى كم جزء قسموه؟
ماذا كان فمه، وماذا كان ذراعاه، وماذا كان فخذاه وقدماه؟
كان البراهمة فمه، ومن ذراعيه صُنع المحاربون
صار فخذاه الفيشا، ومن قدميه وُلد الشودرا[191].

مع تطور المجتمع، نشأت طبقات فرعية مختلفة مرتبطة بأنواع مختلفة من العمل؛ وضُمنت ديمومة النظام عبر جعل الطبقة وراثيّة، واعتبر أداء المرء لواجبه في الطبقة التي ينتمي إليها مرادفًا للعمل الصحيح. كما منع التزاوج والاختلاط بين الطبقات. وبما أن العمل والطبقة مترابطان، أصبح الانتقال الاجتماعي ضمن البنية الهرمية مقيّدًا جدًا. إن التشديد على الوراثة جعل الأسرة وحدة المجتمع الأولى. ولمّا كانت الأسرة بطريركية، فقد كانت النساء عمومًا تابعات للرجال. وحظي الأطفال الذكور بتقدير عال، لأن الطقوس الدينية المهمة لا يمكن أن يؤديها إلا ابن ذكر. ويبدو أن عادة تضحية المرأة بذاتها لدى وفاة زوجها كانت رمزية فحسب في المراحل الأولى، لأن هناك ما يشير إلى زواج الأرملة مرة أخرى، لكن فيما بعد، أصبحت عادة حرق

190- أحد كتب الهندوس المقدسة، وهو أهمها وأقدمها، ويسمى أيضًا كتاب المزامير والأشعار التي وضعت ليتضرع بها أتباعها أمام الآلهة أو يتغنون بها [المترجم]
191- انظر (Basham 1954: 240-1)

الأرملة نفسها على محرقة جثة زوجها حقيقية، وحرّم زواج الأرامل. يبدو أن النساء تمتّعن بدرجة ما من حرية الاختيار في الزواج في المراحل الأولى، كما يبدو من الإشارة في قصة سيتا[192] إلى أنها اختارت راما في حفل *سوايامفارا* (حفل الاختيار الذاتي). لكن التطورات اللاحقة قيدت هذه الممارسة، وأخضعت اختيار الزوج للطبقة والسيطرة الأبوية. كان على الإصلاحين الاجتماعيين الهندوس النضال ضد معظم هذه الممارسات الشعائرية والطبقية المتحجرة بطرق مختلفة، وسيتم التطرق لها لاحقًا في هذا الفصل. لكن، لا ينبغي أن ننسى أن قسمًا -لا بأس به- من سكان الهند ما عاد هندوسيًا، بعد أن اعتنق الإسلام.

احتلت سلالات إسلامية -من أفغانستان وتركمانستان- البنجاب في القرن العاشر، وبسطت سيطرتها إلى دلهي مع حلول عام 1192. كان معظم حكام هذه الفترة -في شمال الهند- مسلمين متعصبين، ومحاربين متحمسين ضد الهندوس الذين اعتبروهم هراطقة وثنيين. لكن، أرسيت الأسس الحقيقية للحكم الإسلامي في منتصف القرن السادس عشر، عندما احتل بابُر[193] دلهي، وأرسى أساس الإمبراطورية المغولية التي ضمت جزءًا كبيرًا من شبه القارة الهندية. اتخذت السياسة الدينية في ظل حكم المغول شكلًا مختلفًا. إذ أدرك أكبر[194] أنه كان من المستحيل أن يسيطر على الهند بوصفه

192- زوجة راما في الملحمة الهندية الشهيرة رامايانا. [المترجم]

193- الإمبراطور ظهير الدين محمد بابُر (1483-1530م)، مؤسس الدولة المغولية في الهند. غزا الهند من أفغانستان، وسيطر على معظم مناطق الهند الشمالية. كتب سيرة ذاتية لنفسه باللغة التركية باسم بابرنامة ضمنها ترجمة لحياته وعصره، وذكر فيها ما قابله من أحداث وحروب. [المترجم]

194- جلال الدين أبو الفتح محمد أكبر (1556-1605): أحد سلاطين المغول الكبار الذين حكموا الهند. وسّع رقعة بلاده، فسيطر على شمال الهند وباكستان ووصل البنغال، عرف بسياسته المميزة في الحكم، حيث عامل الهنود على =

عاهلًا مسلمًا أصوليًا يتمثل دوره الأساسي في نشر الدين الإسلامي، فتبنى عوضًا عن ذلك سياسة قائمة على المصالحة، حتى أنه فكر بإيجاد خليط توفيقي جديد بين الديانتين. اعتنقت شرائح مختلفة من الهندوس الدين الجديد، بعضهم بالقوة، لكن العديدين منهم اعتنقوه طوعًا؛ شملت هذه الفئة الأخيرة أولئك الذين اعتنقوه لأسباب تعود إلى الامتيازات والمناصب المتاحة للمسلمين، وأولئك الذين يريدون تجنب الجزية المفروضة على غير المسلمين، وبعض أفراد الطبقات الدنيا ممن رغبوا في التخلص من وضعهم الجائر في المجتمع. على الرغم من بعض المصادمات، فإن التعايش المشترك في المجتمع نفسه أرغم الإسلام على تبني بعض سمات الهندوسية والمجتمع الهندوسي، ومنها الطبقية وبعض أشكال العبادة الشعائرية. كذلك أثّر هذا التلاقح الثقافي في وضع المرأة المسلمة نوعًا ما. إذ لم تكن ممارسات مثل ارتداء الحجاب منتشرة جدًا بين المسلمات الهنديات، على الرغم من تطبيق مؤسسة البردة أو العزل، على الأقل على مستوى الجماعات العليا؛ مع ذلك، خضعت النساء المسلمات، كالنساء الهندوسيات تمامًا، إلى جميع مظالم المجتمع البطريركي القائم على الفوارق الطبقية، وناضل المصلحون الإسلاميون في القرن التاسع عشر، جنبًا إلى جنب مع المصلحين الهندوس، ضد كثير من تلك الممارسات.

كانت الحركة الأخرى التي أثرت في نشأة النسوية في الهند هي حركة الكفاح لتأكيد الاستقلال الوطني عن الإمبريالية الغربية ونيله. يعود العدوان الأوروبي على الهند إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر، عندما أُسست مراكز تجارية برتغالية وهولندية وفرنسية وبريطانية في المناطق الساحلية. جاء التدخل البريطاني في الهند من خلال شركة الهند الشرقية التي

= أنهم مواطنون في الدولة، لا على أنهم سكان أراض مفتوحة. [المترجم]

أُسست بموجب امتياز ملكي في عام 1603. في البداية كان اهتمام شركة الهند الشرقية تجاريًا في المقام الأول؛ ولم تكن لها مصالح إقليمية تتعدى مراكزها التجارية، على الرغم من أنها استفادت من القوة العسكرية لإبقاء الطرق التجارية مفتوحة. أدت الانتصارات على نَواب البنغال في **بلاسي**[195] في عام 1757، وعلى الإمبراطور المغولي في مدينة بوكسار، إلى وقوع أراض شاسعة في قبضة الشركة، فسيطرت على بعضها على نحو مستقل، وعلى بعضها الآخر تحت السيادة الاسمية للمغول. فصل قانون بت بخصوص الهند[196] الذي صدر في عام 1784، النشاطات التجارية لشركة الهند الشرقية عن الإدارة السياسية للبلاد، واتُبعت سياسات قائمة على الغزو التوسعي والسيطرة.

بجلول عام 1823، أصبحت الهند كلها تقريبًا إما ملحقة مباشرة بالبريطانيين، أو تحت سيطرتهم غير المباشرة عبر تحالفاتهم مع أمراء الولايات. كانت آخر الاعتداءات هي احتلال السند في عام 1843 والبنجاب في عام 1849. ولكي يكون استغلال شبه القارة الهندية والسيطرة عليها أسهل، عُزز الجيش البريطاني، وبنيت الجسور والسكك الحديدية، وشكلت

195- وقعت بالقرب من قرية بالاشير، نحو 150 كيلومترًا إلى الشمال من كالكوتا. وانتصرت فيها قوات شركة الهند الشرقية البريطانية بقيادة روبرت كلايف على سراج الدولة، آخر نائب مستقل في بنغال. ونتيجة للانتصار البريطاني والمعاهدة مع إمبراطورية المغول الكبرى التي تلتها، أصبح اقليم البنغال بثرواته تحت سيطرة الشركة، وهو ما وضع حجر الأساس لتوسع السيطرة البريطانية في بقية أنحاء الهند. [المترجم]

196- قانون اقترحه وليم بت (Pitt)، خلاصته أن يدير مجلس إشراف يعينه الملك العلاقات السياسية لشركة الهند الشرقية، أما العلاقات والشؤون التجارية فتترك في أيدي الشركة خاضعة لحق النقض الملكي. أقر البرلمان القانون في 9 آب/ أغسطس 1784)، وظل يهيمن على الشؤون البريطانية-الهندية حتى عام 1858. [المترجم]

مصلحة مدنية لإدارة البلاد، وأسست البنية التحتية لاقتصاد كولونيالي. تطلبت إدارة هذه الأراضي الشاسعة موظفين محليين، فأدخل نظام تعليمي إنكليزي لإعداد هذه الفئة. كان البنغال أول اقليم يخضع لهذه السياسات، حيث أسست الكلية الهندوسية (الجامعة الرئاسية لاحقًا) في كالكوتا في عام 1817.

كان متوقعًا أن يسهم التعليم الإنكليزي والمشاركة في الحكومة في خلق نخبة مغربنة. وحسب تعبير **ماكولي**[197] في عام 1835: 'يجب أن نبذل قصارى جهدنا لتشكيل طبقة، يمكن أن تكون من المترجمين بيننا وبين الملايين الذين نحكمهم؛ طبقة من الأشخاص الهنود دمًا، الإنكليز ذوقًا ورأيًا'. أعاق عاملان تبني هذه السياسة بحماس: الأول، يجب أن تبقى فرص العمل للبريطانيين مفتوحة، والثاني، تخوف البريطانيون من احتمال أن يؤثر تعليم الهنود سلبًا على المدى الطويل في استمرارية سيطرتهم.

بيد أنه كان لا بدّ من توظيف الهنود في المراتب الإدارية الدنيا على الأقل.

197- توماس بابنجتون ماكولي (Macaulay) المعروف بـ اللورد ماكولي (١٨٠٠ - ١٨٥٩ م) هو سياسي ومؤرخ وشاعر بريطاني.
يشتهر بخطابه الذي ألقاه في البرلمان الإنكليزي في الثاني من شباط/ فبراير ١٨٣٥ م، والذي جاء فيه:
«لقد سافرت في طول الهند وعرضها، ولم أر شخصًا واحدًا يتسول أو يسرق، لقد وجدت هذا البلد ثريًا لدرجة كبيرة، ويتمتع أهله بقيم أخلاقية عالية، ودرجة عالية من الرقي، حتى أنني أرى أننا لن نهزم هذه الأمة، إلا بكسر عمودها الفقري، وهو تراثها الروحي والثقافي. ولذا أقترح أن ندخل نظامًا تعليميًا جديدًا ليحل محل النظام القديم، لأنه لو بدأ الهنود يعتقدون أن كل ما هو أجنبي وإنجليزي جيد وأحسن مما هو محلي، فسيفقدون احترامهم لأنفسهم وثقافتهم المحلية، وسيصبحون ما نريد لهم أن يكونوا، أمة مهيمن عليها تمامًا.
وقد استطاع ماكولي تطبيق فلسفته، حيث حوّل التعليم، في العام نفسه، في المدارس الهندية إلى نظام إنكليزي خالص. [المترجم]

هكذا، مع أوائل القرن التاسع عشر، نشأت طبقة برجوازية وبرجوازية صغيرة بنغالية تتحدث الإنكليزية، رعت شرائح منها حركات الإصلاح والبعث الثقافي والتحريض القومي التي لعب فيها البنغاليون التقليديون والليبراليون دورًا مهمًا. عرّض التعليم البنغاليين لأفكار التنوير الأوروبية التي كانت سائدة في أواخر القرن الثامن عشر، والتي أكدت على حقوق الإنسان الثابتة ومعارضة الاستبداد؛ كذلك، تأثر البنغاليون بوجهات نظر المفكرين السياسيين حول الحكم التوافقي والحكومة التمثيلية البرلمانية والحق في المعارضة والعصيان. اكتسبت هذه الأفكار شعبية في البنغال، أولًا من خلال تأثير **راموهان روي** (1772-1833)، الذي تأثر بفكر **جيمس ميل وجيرمي بينثام** اللذين التقى بهما في لندن في عام 1831. وتعرّف البنغاليون كذلك إلى الفكر الراديكالي من خلال **هنري فيفيان ديروزيو** (1809-1831)، وهو مدرس أورو-آسيوي في الكلية الهندوسية في كالكوتا، كانت لديه "جمعية أكاديمية" (على غرار أكاديمية أفلاطون)، كانت تدور فيها نقاشات مستمرة بين الطلاب البنغال. نشر **ديروزيو** أعمال **باكون ولوك وهيوم وباين** ومفكري القرن الثامن عشر الفرنسيين، وشجع طلابه على الشك في كل شيء ووضعه موضع التساؤل، وعدم قبول أي سلطة سوى سلطة العقل. هكذا، أصبح 'النبي المتلئ شبابًا للشباب الجدد'، ومؤسس حركة التمرد ضد التقاليد المعروفة باسم **البنغال الفتاة** التي هاجمت التقليدية الدينية. تابع تلاميذ **ديروزيو** الحركة بعد وفاته طوال 'العقد العاصف' في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وذلك بترويج العقلانية والفردانية والقومية، حتى أنهم ذهبوا إلى حد الترحيب بثورة تموز/ يوليو 1830 في فرنسا، وذلك برفع العلم الفرنسي مثلث الألوان على مبنى في كالكوتا[198].

198- انظر (Haldar 1972: 21)

أشكال المقاومة

كانت مقاومة الإمبريالية البريطانية طويلة ومستمرة، إذ دامت 200 سنة تقريبًا. في عام 1757، هاجم حاكم البنغال المعتدين الأجانب، وأحرز البريطانيون انتصارهم الكبير الأول بقيادة **روبرت كلايف** في معركة بلاسي الشهيرة. وفي عام 1764، اتحد أمراء البنغال وأوده، وتحدّوا البريطانيين، لكنهم فشلوا، وفي عام 1780 حاول **حيدر علي**، ملك مدينة مايسور، طردهم أيضًا. وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر المنصرمين، حدثت مصادمات متكررة بقيادة أمراء *المهراتا* الذين عارضوا الحكم الأجنبي، ووقعت حرب ضروس بين عامي 1846 و1848 في البنجاب، انتهت بإلحاقها. لكن المقاومة ضد الإمبرياليين بلغت ذروتها في 'التمرد' الهندي في عام 1857 –حرب الاستقلال الأولى– الذي بدأ عندما تمرد جنود هنود في الجيش البريطاني، ومن ثم امتد إلى منطقة واسعة في شمال الهند شملت: ميروت ودلهي وكاونبور ولكنو والله آباد. انضم الفلاحون إلى النضال، وتمكّنوا من طرد البريطانيين من عدد من معاقلهم. إلا أن النضال فشل في الامتداد إلى أجزاء أخرى من الهند؛ وكذلك عارضه العديد من ملاك الأراضي وجامعي الضرائب الذين عيّنهم البريطانيون. سحق البريطانيون التمرد، وانتقموا بشدة ووحشية من المدنيين والمقاتلين على حد سواء؛ فجرت أعمال حرق ونهب شاملة وعشوائية للقرى، ونفذت عمليات إعدام كثيرة. كانت إحدى نتائج هذا التمرد نهاية شركة الهند الشرقية؛ إذ حلّ القانون الهندي لعام 1858 الشركة، وأسّس الحكم المباشر للحكومة البريطانية.

ولّد تحدي السيطرة الإمبريالية، ومحاولة فرض دَين وثقافة وأيديولوجيا أجنبية على الهند، بدوره، عدة حركات للإصلاح الديني والاجتماعي بين الهندوس والمسلمين. هدفت هذه الحركات الإصلاحية –مثل ـ*براهمو*

ساماج[199] التي بدأت في البنغال في عام 1828- إلى تنقية الهندوسية من بعض الممارسات الفاسدة والمنحطة، وإلى التصدي للدعاية التبشيرية عبر تقديم الدين الهندوسي باعتباره دينًا متماشيًا مع التقدم والتغيير. كذلك، أصبح الإصلاح الاجتماعي قضية شعبية بين المثقفين الهنود الذين استلهموا إمّا وجهات النظر الليبرالية عن التغيير الاجتماعي، أو أطلقوا، على أمل منع التغيير الاجتماعي العنيف، حركات لإلغاء بعض أسوأ الانتهاكات التي سادت في المجتمع في تلك الفترة، أو تصحيحها.

تمحور التصدي السياسي للإمبريالية، الذي بدأ في وقت متأخر من القرن التاسع عشر مع نمو القومية الهندية، حول حزب المؤتمر الوطني الهندي (الذي أسس في عام 1885). ترأس المعتدلون حزب المؤتمر في السنوات الأولى، لكن في عام 1900، وبتأثير من ب.ج. **تيلاك**[200] في ماهاراشترا، و**أوروبيندو غوش**[201] في البنغال، أصبحت عناصر أكثر كفاحية ذات تأثير كبير. انتشر حراك وطني ذو ركيزة جماهيرية في جميع أنحاء البنغال، بعد تقسيمها في عام 1905. تضمن الحراك القيام بحملة من أجل الحكم الذاتي، وترويج المنتجات المحلية، ومقاطعة المؤسسات التي يديرها البريطانيون والبضائع البريطانية (كان لمقاطعة المستوردات البريطانية إغراء خاص عند البرجوازية الهندية). كذلك، لجأ المناضلون في البنغال إلى أعمال عنف

199- Brahmo Samaj

200- بال جانجادهار تيلاك (1856-1920): كان قوميًا هنديًا وصحفيًا ومعلمًا ومصلحًا اجتماعيًا ومحاميًا ومناضلًا في سبيل الاستقلال، وكان أول زعيم شعبي لـ حركة الاستقلال الهندية. [المترجم]

201- أوروبيندو غوش (1872-1950) زعيم وطني ومناضل من أجل الحرية وفيلسوف ومعلم يوغا وزعيم هندوسي وشاعر هندي. انضم إلى حركة الاستقلال الهندية، وأصبح من أهم قادتها، ومن الزعماء الراديكاليين المشهورين. [المترجم]

وسمت بالإرهابية. شهدت السنوات التالية عدة موجات من الثوران، ولا سيما بعد عودة **غاندي** إلى الهند في عام 1915، وتولّيه قيادة حزب المؤتمر. حدثت فترة أخرى من الاضطراب السياسي في عام 1919، بعد أن رفض حزب المؤتمر الإصلاحات التي اقترحها البريطانيون. أطلق **غاندي** حملة عدم التعاون، والتي شملت التوقف الجماعي عن العمل، ومقاطعة جميع المجالس التشريعية، والبضائع الأجنبية، والوظائف الرسمية، ورفض دفع الضرائب. لم تسفر أعمال القمع اللاحقة، بما فيها المجزرة التي ارتكبت ضد حشد أعزل في أمريتسار في عام 1919، وسجن **غاندي** و**نهرو** وقادة آخرين في عامي 1921 و1922، إلا عن تعزيز الحركة في العشرينيات. مع بداية العقد التالي، بلغ الثوران ذروته مرة أخرى حول قضية الحكم الذاتي؛ إذ قاد **غاندي** مسيرة الملح الشهيرة في عام 1931، وبذلك أطلق حركة من العصيان المدني وعدم التعاون والمقاومة اللاعنفية. استمرت النضالات القومية منذ ذلك الحين ولغاية تحقيق الاستقلال في عام 1947، وضمت جماهير واسعة من الرجال والنساء.

الحراك ضد 'بعض الممارسات المروعة'

تفاوت وضع المرأة في الهند حسب الفترات التاريخية المختلفة، وحسب مناطق البلاد المختلفة، وخضع كذلك للتمييز تبعًا للطبقة والدين والإثنية. مع ذلك، كانت الحالة العامة حالة من القمع والسيطرة ضمن حدود النظام البطريركي. إذ سواء انتمت المرأة المعنية إلى أسرة فلاحية، وأجبرت على الكدح في الحقل والمنزل، أو إلى أسرة من الطبقة العليا، وعاشت حياة مرفهة، فقد كانت ضحية مجموعة من القيم التي تتطلب طاعة ضمنية للسيطرة الذكورية، ولعدة ممارسات اجتماعية أخرى قيدت حياتها.

في مطلع القرن التاسع عشر، كانت الشرور الاجتماعية الصارخة التي طالت حياة المرأة موضوع نقاشات بين المسؤولين والمبشرين والأفراد المهتمين من البرجوازية المحلية. شدّد الأوروبيون على الوضع المتدني للمرأة الهندية بوصفه انعكاسًا للتخلف العام في البلد، لكن المصلحين الهنود حرصوا على إظهار أن مكانة المرأة -مهما كان الوضع الحالي- كانت سامية في الهند القديمة، وأنّ العديد من النساء البارزات قد تركن بصمات على التاريخ الهندي. من بين أولئك الملكات المحاربات: **السلطانة رضية**، التي اعتلت العرش في القرن الثالث عشر خلفًا لوالدها، ملك دلهي، وقادت قواتها في المعركة، و**نور جهان**، التي مارست سلطة حقيقية، وقادت الجيش إلى الحرب في أوائل القرن السابع عشر في عهد زوجها، الإمبراطور **جهانگير**. لكن أشهرهن كانت البطلة الأسطورية **لاكشمي باي، ملكة جانسي**، التي امتطت الخيل في أثناء الحرب ضد البريطانيين في عام 1857، في معارك ضارية ضد الأجانب، وماتت في ساحة القتال. 'كان من عادة ملكة **جانسي** أن تقود قواتها وهي ترتدي الزي العسكري ... سترة قرمزية، وسروالًا قرمزيًا، وعمامة بيضاء، مما جعل من المستحيل معرفة جنسها'[202].

بدأت الحركات الإصلاحية ضد الشرور الاجتماعية التي رزحت تحتها النساء في الهند في أوائل القرن التاسع عشر. وعادة، تعزى تلك الحركات إلى عوامل خارجية، مثل: تأثير التعليم الإنكليزي، والنشاطات التبشيرية، وتشجيع الأسرة النووية الأحادية، والأفكار الليبرالية القادمة من الغرب، والحركات الداخلية مثل: الحراك القومي ضد الإمبريالية والمقاومة الدينية- الثقافية للتحدي المتمثل في المسيحية والثقافة الغربية.

نشط المبشّرون منذ البداية في لفت الانتباه إلى ما وصفه أحد المعمدانيين

202- انظر (Madhavananda and Majumdar 1953: 397)

في عام 1796 بـ 'ممارسات مروعة معينة'[203]. شملت تلك الممارسات: الوأد، والتعذيب الذاتي، وعرض المرضى والمحتضرين على ضفاف الأنهار المقدسة، و*الساتي* (عرف حرق الأرامل الهندوسيات على محارق أزواجهن). أثار هذا العرف الأخير، على وجه الخصوص، احتجاجًا مستمرًا من المبشرين؛ إذ درس **وليام كاري** من البعثة المعمدانية في سيرامبور انتشار *الساتي* حول كالكوتا في عام 1803، وسجل 430 حالة في ذلك العام[204]. في بريطانيا، تمت الاستفادة من الدعم الذي قدمه **وليام ويلبرفورس** المنادي بإلغاء العبودية، ومن الدعم الذي أبداه مصلحون اجتماعيون آخرون في تلك الفترة، وكذلك أثار الحراك التبشيري ردّة فعل من جانب المصلحين الاجتماعيين الهنود الحريصين على استعادة مكانة مجتمعهم المرموقة.

كانت القضايا التي تناولتها حركة الإصلاح -بما فيها *الساتي* وتعدد الزوجات وحقوق الملكية للنساء- مشكلات طبقة معينة من المجتمع، إذ اقتصرت أساسًا على الهندوس من الطوائف والطبقات العليا. أثار هذه القضايا إصلاحيون اجتماعيون ذكور برجوازيون من مناطق حضرية، ممن نزعوا إلى إضفاء طابع مثالي على دور المرأة بوصفها زوجة وأمًا في سياق النظام البطريركي. سواء كانوا يتطلعون خلفًا، على غرار الإصلاحيين التقليديين، إلى عصر **فيديٍّ** ذهبي، حيث المفترض أن النساء كنّ يتمتعن بمكانة رفيعة، أو يتطلعون قدمًا إلى بناء مجتمع جديد يقوم على مبادئ ليبرالية ترفض موروث الماضي 'البربري'، فقد كانت افتراضاتهم الأساسية مبنية على أن الإصلاح الاجتماعي، وتعليم البنات سوف يحيي نظام الأسرة البطريركية ويصونه، وينتج زوجات حلوات المعشر وأمهات أفضل، ويكون له، من ثم، أثر استقراري في المجتمع.

203- انظر (Potts 1967:140)

204- انظر (Potts 1967: 146)

رأى بعض الإصلاحيين أيضًا أن الشرور الاجتماعية السائدة تهدد البنى الأسرية للطبقة الوسطى. كان لجوء بعض الأرامل من الطبقة العليا، ممن أسيئت معاملتهن، ومنعن من الزواج مرة ثانية، إلى الدعارة، مثالًا على هذا التهديد. إذ علّق أحد المصلحين بأنّ 'التزمت الاجتماعي، وزواج الأطفال مع عواقبه الحتمية، والطفلات الأرامل، والعار الاجتماعي المقترن بزواج الأرملة مرة أخرى، كلها عوامل تضافرت لإيجاد فئة جديدة من النساء في المجتمع، نميل إلى تسميتهن بالساقطات'[205]. هذا الاهتمام بمنع تفكك الحياة الأسرية، الذي وجد بين المتعلمين تعليمًا إنكليزيًا، وكذلك بين النخبة المثقفة غير المغربنة، كان أحد مواضيع الأدب في شمال الهند وجنوبها. كما كتبت فينا مازومدار:

> مع تزايد العمران، اتخذت الدعارة صبغة تجارية أكثر ... فكان العدد الكبير من الأرامل الشابات من الطبقة العليا، العاجزات، ضحايا الإهمال الأسري، بل والتعذيب، هو ما مهّد الطريق للاستخدام في تلك المهن. كان ذلك تهديدًا لا يمكن تجاهله من جانب أولئك الذين يريدون الحفاظ على الأسرة واقتصادها من الدمار. حمل النقاش الذي أثير في الصحف والمجلات حول إساءة معاملة الأرامل والحرمان من الزواج مرة ثانية وزواج الأطفال وتعدد الزوجات في القرن التاسع عشر علامة دامغة على هذا التخوف بين الإصلاحيين[206].

تحت تأثير الليبرالية أو استخدام شعارات الإحياء الثقافي، تمكنت البرجوازية في الهند، من خلال الحركة الإصلاحية، من منع الانتهاكات

205- انظر (Asthana 1978: 8)

206- انظر (Mazumdar 1976:49)

المتطرفة جدًا المؤثرة في المرأة. لكن القضايا أُخذت كل وحدة على حدة، وخيضت بوصفها قضايا منفردة، مع قياس النجاح على أساس كل قانون تشريعي يقر. نظرًا لأن جميع مجالات الإصلاح الاجتماعي كانت تهم الأسرة، فربما كان أثر الإصلاحات مضاعفةَ النزعة المحافظة وبعيدًا عن تحرير النساء، وربما جعل الأوضاع داخل بنية الأسرة أقل بؤسًا لا أكثر، ولا سيما فيما يخص نساء الطبقة البرجوازية. من الواضح أنه، في حين كافح بعض الهنود من أجل الإصلاح الاجتماعي على أساس القيم الليبرالية، فإن العديد من المحافظين رؤوا خلاف ذلك؛ فعلى سبيل المثال: أعرب الإصلاحي المعروف، م. ج. رانادي (1841–1901) الذي كان محاميًا وقاضيًا وعضو مجلس تشريعي في بومباي، عن وجهة نظر مفادها: إن الإصلاح الاجتماعي كان في 'التقليد الهندوسي العظيم' المتمثل في 'تتبع المبادئ القديمة من أجل إعادة صياغتها'. إذ ينبغي على المصلح، عوضًا عن تدمير البنية، أن 'يجتث العقد والزوائد المريضة ... وأن يعيد الحيوية والطاقة إلى العضوية الاجتماعية'[207]. فضلاً عن ذلك، تغاضى عديد من الإصلاحيين الاجتماعيين، أنفسهم، عن زواج الأطفال، وعارضوا زواج الأرامل في عائلاتهم مرة أخرى. حتى قبل أن تنشط الحركة القومية سياسيًا في الهند، بدأ المصلحون الاجتماعيون الحراك من أجل اثنتين من تلك القضايا –عادة *الساتي*، وحظر زواج الأرملة مرة أخرى. حيث كان من الممكن تناول هاتين القضيتين بأمان، لأنهما لم تكونا موجودتين في العصور القديمة جدًا، واقتصرتا على الطبقات والطوائف العليا، وإذا عولجتا فستمنحان الهند مظهرًا 'متحضرًا' من دون تعريض البنى الأسرية التقليدية للخطر.

إلى جانب محاولة إقناع الناس بالتخلي عن مثل هذه الممارسات، التمست

207– انظر (Mazumdar 1976: 43)

حركة الإصلاح أيضًا مساعدة الإدارة البريطانية في الهند، على أمل منعها بالقانون. اتبعت الإدارة البريطانية في البداية سياسة عدم التدخل، لكنها غيّرت موقفها في عام 1817، عندما أعلن مريكيونجايا فيديالانكار (الحكيم الرئيس في المحكمة العليا) أن *الساتي* ليس لها مرجعية دينية موثقة، وانضم مثقفون بنغاليون آخرون إلى الأصوات المطالبة بتشريع ضد *الساتي*[208].

الراجا راموهان روي

كان الراجا راموهان روي (1772-1833) رائد الحراك من أجل حقوق المرأة في الهند، وهو بنغالي تأثر بالفكر الليبرالي الغربي، وحاول إصلاح الديانة الهندوسية وإحياءها. كانت أسرته من *براهمة رادي*[209]، وهي مجموعة انخرطت على مدى أجيال عدة في الإدارة الحكومية والتعليم العالي، وبرزت بقوة في حركات الإصلاح الاجتماعي في القرن التاسع عشر. تضمن تعليم روي الكلاسيكي المبكر اللغات السنسكريتية والعربية والفارسية، وبحلول عام 1800، كان يتقن اللغة الإنكليزية قراءة وتحدثًا. لم يتعرّف إلى الراديكاليين والموحدين ومناصري التجارة الحرة من البريطانيين المعارضين في كالكوتا فحسب، بل وإلى المفكرين السياسيين الليبراليين في أوروبا: لوك وبينثام ومونتيسكيو وآدم سميث وغيرهم. كانت تلك مرحلة أثيرت فيها قضية تحرير المرأة بحماس في أوروبا، ولا سيما من جانب الراديكاليين والموحدين في بريطانيا. بينما تأثر الراديكاليون البريطانيون مباشرة بفلاسفة التنوير في فرنسا (فولتير ومونتيسكيو وروسو)، وبحوادث الثورة الفرنسية، دعا الموحدون (المسيحيون الليبراليون المؤمنون بالشخصية الواحدة لله الأب

208- انظر (Potts 1967: 142-8)

209- Radi Brahmins

خلافًا للثالوث) إلى العقل والتسامح في المجال الديني، والحرية المدنية في السياسة، وكانوا في طليعة الحركات الإصلاحية والديمقراطية. من بين الذين كانوا على اتصال مع الراديكاليين والموحدين **ماري ولستونكرافت** (1759-1797)، النسوية المشهورة من ذلك الوقت، والتي تركت بصمة مؤثرة من خلال كتابها الشهير **دفاع عن حقوق المرأة**[210] (1791)[211]. من اللافت أن **موخرجي**، التي تصف **روي** بأنه 'أحد المفكرين النسويين الذكور في القرن التاسع عشر'، تلاحظ بأن حجج **روي** بشأن وضع المرأة 'كانت شبيهة بحجج **ماري ولستونكرافت**'، ولا يسع المرء إلا أن يتكهن بأنه اطلع على كتاباتها، خاصة وأنه عاش في الفترة ذاتها. لكن من المعروف أن **روي** التقى لدى زيارته إلى لندن، الموحدة الراديكالية **هارييت مارتينيو**[212].

ناصر **روي** حقوق المرأة في أربع قضايا: *الساتي*، وتعدد الزوجات، والتعليم، وحق المرأة في الملكية. ونشر في عامي 1818 و1820 كراسات ضد *الساتي* (ترجمت إلى اللغة الإنكليزية). وكتب منتقدًا اضطهاد المرأة:

> عند الزواج يُعترف بالمرأة على أنها نصف زوجها، لكنها بعد ذلك تعامل بأسوأ مما تعامل بعه دنى الحيوانات. لأن المرأة تستخدم لتقوم بعمل خادمة في المنزل ... لتنظف المكان ... لتغسل الأطباق، لتنظف الأرض، لتطبخ ليلًا ونهارًا، لتعد الطعام لزوجها ووالده ووالدته وأخوته وأصدقائه ومعارفه، وتقدمه لهم[213].

هيأت تعبئة **روي** للفكر الهندوسي ضد نظام *الساتي* الرأي العام اللازم

210- صدر الكتاب مترجمًا إلى العربية مؤخرًا عن دار الرحبة. [المترجم]

211- انظر (Mies and Jayawardena 1983: 13)

212- انظر (Mukherjee 1982: 161-5)

213- انظر (Nag and Burman 19n: 156)

لتمكين الحكومة، التي كانت تتعرض أيضًا لضغط المبشرين حول هذه القضية، من اعتبار هذه الممارسة جريمة جنائية في عام 1829. على الرغم من أن القانون الهندي القديم أتاح للأرامل الزواج مرة أخرى ضمن شروط معينة، غير أن الطوائف العليا في فترة العصور الوسطى من تاريخ الهند منعته. أثيرت القضية بين الثلاثينيات والخمسينيات من القرن التاسع عشر، وبدأ حراك من أجل إصلاح القانون في أجزاء عديدة من الهند. فعلى سبيل المثال، ناصرت حركة **البنغال الفتاة**، التي أسست في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، الإصلاح الاجتماعي وتحرير المرأة؛ وساندت مجلتها، *ذا بنغال* سبيكتيتور (مراقب البنغال)، التي صدرت في عام 1842، بقوة زواج الأرامل مرة أخرى[214]. وكان **راموهان روي** مذعورًا خاصة من الأنواع المختلفة من العنف التي تمارس ضد المرأة، والتي وصفها وصفًا مليئًا بالحيوية في عام 1820:

> وسط الطبقات الدنيا، وحتى بين أولئك الذين ينتمون لطبقة أفضل حالًا ... تعاقب الزوجة على أدنى خطأ، أو حتى لمجرد الشبهة بأنها سلكت سلوكًا سيئًا، على أنها لصة. يجعلهن احترام الفضيلة وسمعتهن عمومًا يغفرن حتى هذه المعاملة. وإذا عجزت زوجة عن احتمال هذه المعاملة القاسية، وغادرت بيت زوجها لتعيش منفصلة عنه، فإن نفوذ الزوج على السلطة القضائية يكفي عمومًا لإعادتها إلى قبضته مرة أخرى؛ عندئذ، وانتقامًا منها لابتعادها عنه، ينتهز أي ذريعة لتعذيبها بطرق مختلفة، وأحيانًا يجهز عليها سرًا. هذه حقائق تحدث كل يوم، ولا يمكن إنكارها. ما أرثي له، هو أنك ترى النساء خاضعات ومعرضات لكل أنواع البؤس، ولا تشعر نحوهن بأي شفقة يمكن أن تعفيهن من التقييد والحرق حتى الموت[215].

214- انظر (Haldar 1972: 45)

215- انظر (Nag and Burman 1977: 157)

كان هناك نقاش محتدم حول النصوص الدينية. اعترض **راموهان روي** والليبراليون على تفسير النصوص الفيدية بشأن مسألة *الساتي*: كما حرصوا على دحض الرأي التبشيري القائل بأن الهنود كانوا همجًا وغير متحضرين، وأشاروا إلى 'القتل الوحشي تحت عباءة الدين' الذي أدى إلى النظر إلى الهنود 'بازدراء وشفقة ... من جميع الأمم المتحضرة على سطح الأرض'[216].

أصبح إصلاح الهندوسية قضية حيوية إذا أراد الهنود أن يتصدّوا لهجمات البريطانيين وانتقاداتهم، وإذا أرادوا في النهاية مقاومة السيطرة البريطانية. أسس **روي** مع بنغاليين متنورين آخرين في عام 1828، حركة *براهمو ساماج* التي استمدت الإلهام من عدة ديانات، وهدفت إلى تغيير الشكل المنحط من الهندوسية الذي كان سائدًا. تحدى أعضاء حركة '*براهمو*' جميع أشكال الطقوس والشعائر الظلامية، إضافة إلى اضطهاد المرأة المرتبط بالمعتقدات التقليدية، وكان العديد من النشطاء اللاحقين، الذين تبنّوا قضايا تحرير المرأة، من مجموعة إصلاحيي *براهمو ساماج* تلك.

تلقى **روي** وأعضاء *براهمو ساماج* دعمًا ماليًا كبيرًا من **دواركانات طاغور**، أحد ملاك الأراضي الأغنياء في البنغال. وخلف ابنه **ديبندرانات طاغور** (1817-1905) **روي** بوصفه رئيسًا للحركة، وواصل حملات **روي** لتنقية الهندوسية. إذ أنشأ معتكف **شانتينيكيتان** الديني في عام 1886، الذي حوله ابنه **رابندرانات طاغور** إلى جامعة في عام 1901.

نمو الحركة الإصلاحية

تصاعدت الحملة الإصلاحية بحماس خلال خمسينيات القرن التاسع

216- انظر (Nag and Burman 1977: 163)

عشر. كان أنشط المدافعين عن زواج الأرامل مرة أخرى خلال تلك الفترة هم: **إشوار تشاندرا فيدياساجار** (1820-1891)، وهو بنغالي نشر في عام 1856 كتيبًا بعنوان *'زواج الأرامل الهندوسيات'*، وقدّم عريضة إلى الحكومة حول هذه القضية؛ و**ديبيندرنات طاغور**، وهو ناشط في حملة *براهمو ساماج*، أسس منظمة لتنظيم حملات من أجل زواج الأرامل مرة أخرى، وضد الشرور الاجتماعية الأخرى التي تؤثر في حياة النساء؛ و**داياناندا ساراسواتي** (1824-1883)، وهو مصلح اجتماعي من شمال الهند، أسس حركة **آريا ساماج**[217]، وهي حركة أخرى من أجل تنقية الهندوسية وإعادة إحيائها. أسفر الحراك، بدعم من الصحافة والموظفين البريطانيين، عن إصدار قانون يجيز زواج الأرامل مرة أخرى في عام 1856. لكن، كان من الصعب تغيير العرف الاجتماعي بالتشريع، ولم يتحدَّ التقاليد إلا أولئك الذين تمتعوا بجرأة حقيقية.

ومثلما هي الحال في العديد من البلدان الآسيوية في تلك الفترة، كان مثال الإصلاحيين هو الأسرة النووية أحادية الزواج. كان كل من المسلمين والهندوس من الطبقة والطائفة 'العليا' يمارسون تعدد الزوجات في الهند؛ إذ يُسمح للمسلمين بالزواج من أربع زوجات؛ أما *البراهمة الكولين*[218]، على سبيل المثال، فكان يسمح لهم بعدد لا محدود من الزوجات. أثيرت قضية تعدد الزوجات أول مرة من جانب المصلحين الهندوس الذين قاموا بحملات من أجل إلغائه، وكذلك من جانب الكتّاب والمسرحيين البنغاليين الذين هجوا هذه الممارسة. قُدمت في خمسينيات القرن التاسع عشر عرائض عديدة ضد تعدد الزوجات إلى الحكومة، إحداها من **مهراجا بردوان** في

217- Arya Samaj

218- Kulin Brahmins

عام 1855. استمرت الحملة، ولا سيما على يد **فيدياساجار**، الذي نشر كراسات في سبعينيات القرن التاسع عشر فضح فيها شرور تعدد الزوجات. لكن كانت سياسة الحكومة في تلك الفترة ضد التدخل الزائد في الممارسات التقليدية التي تمس الحياة العائلية.

تناول المصلحون الاجتماعيون أيضًا قضية زواج الأطفال في القرن التاسع عشر. على خلاف *الساتي* وتعدد الزوجات وحظر زواج الأرامل مرة أخرى، والتي أثّرت في شرائح المجتمع العليا، كان زواج الأطفال واسع الانتشار بين الهندوس (لكن لم تمارسه الجماعات القبلية). اعتبرت الطوائف 'العليا' هذه الممارسة واجبًا دينيًا واجتماعيًا، واعتبرته الطوائف 'الدنيا' وسيلة لحماية بناتها من الرجال ذوي السلطة الاقتصادية. واعتبرت أيضًا توفيرًا اقتصاديًا، نظرًا لأن الأطفال الذكور يفرضون مهرًا أقل[219].

كان الإصلاحيون المشهورون بتحريضهم بشأن هذه القضية هم **كيشاب تشاندرا سن** (1838-1884) و**فيدياساجار** و**جوبال هاري ديشموخ**. جادل **كيشاب تشاندرا**، بوصفه مصلحًا دينيًا وزعيمًا لحركة *براهمو ساماج*، أن ممارسة زواج الأطفال كانت تحريفًا للكتابات المقدسة، وكتب: 'إن عرف الزواج المبكر، كما هو سائد في هذا البلد، مضر بمصالح الشعب الأخلاقية والاجتماعية والمادية، وهو إحدى العقبات الرئيسية التي تقف في طريق تقدمه'[220]. وأشار **فيدياساجار**، في عام 1850، إلى أن زواج الأطفال كان مرتبطًا بمشكلة الأرامل الهنديات، لأن كثيرًا من العرائس الصغيرات كنّ يترملن في سن مبكرة. حثّ **داياناندا ساراسواتي** على وجوب تعليم البنات،

219- انظر (Mazumdar 1976: 52)

220- انظر (Basu 1978: 46-7)

وألا يسمح بزواجهن إلا بعمر الـ 16 أو 18 عامًا، مؤكدًا أنه بسبب زواج الأطفال، كان الهندوس 'أطفال أطفال'[221].

في عام 1872، أُحرز بعض النجاح مع صدور قانون الزواج الذي رفع سن الزواج إلى 14 سنة للبنات و18 للرجال. أسفر المزيد من الحراك والمنشورات التي أصدرها مصلحون مثل **بيهرامجي مالباري** الذي استخدم الصحافة (بما فيها صحيفته الخاصة *إنديان* سبكتيتور (المراقب الهندي) للقيام بحملات ضد زواج الأطفال، عن إصدار مشروع قانون سن التمييز في عام 1891، الذي رفع السن القانوني للموافقة على المعاشرة الجنسية من 10 إلى 12 عامًا بالنسبة للفتيات. لكنّ هذا لم يتحقق إلا بعد جدل مرير، لأن راديكاليين سياسيين مثل ب. ج. **تيلاك** عارضوه، إذ اعتبروه تدخلًا لا مبرر له من جانب البريطانيين في العادات المحلية.

كان هناك مجال آخر للتحريض من جانب المصلحين الاجتماعيين هو حق النساء الهندوسيات في الملكية. كانت هذه الممارسة العرفية القائمة قاسية على الأرامل الهندوسيات على وجه الخصوص، إذ لم يكن لهنّ الحق في المطالبة بممتلكات أزواجهن باستثناء حق الإعالة، وكانت الأرملة تقع، نتيجة لذلك، تحت رحمة أقارب زوجها. في عام 1874، منح قانون حق الملكية الأرملة حق الانتفاع مدى الحياة في حصة زوجها من الممتلكات، وحصة مساوية لحصة الابن، لكنه لم يمنحها حق التملك أو التصرف بهذه الملكية، واستمر استبعاد البنات من حق الميراث.

أشارت أومفيدت إلى أن تبعية المرأة 'حاسمة للتنظيم الهرمي العام للمجتمع الطبقي'، وهكذا، ارتبطت الحركة المناهضة للبراهمة في الهند

221- انظر (Heimsath 1964: 120)

بنضال المرأة أيضًا. من أوائل الذين ربطوا بين الاضطهاد الطبقي واضطهاد المرأة المصلح الاجتماعي الراديكالي من القرن التاسع عشر، **جوتيراو فيول** (1827–1890)، وهو ماهاراشتري من الطائفة الدنيا، قاد النضال ضد البراهمة، وعارض أيضًا تعدد الزوجات وزواج الأطفال، ودعا إلى تعليم المرأة وزواج الأرملة مرة أخرى. أسس في خمسينيات القرن التاسع عشر مدرسة للبنات في مدينة بيون ومدرستين للمنبوذين، وفي عام 1863 افتتح ملجأ لمنع قتل الأطفال ولرعاية أطفال الأرامل غير المرغوب فيهم. أسس حركة *ساتياشودهاك ساماج* (البحث عن الحقيقة) في عام 1873، وهي حركة مناهضة للبراهمة، هدفت إلى إنقاذ 'الطوائف الدنيا من طبقة البراهمة المنافقة، وكتبهم المقدسة الانتهازية'. مثلت هذه الحركة بداية النضالات غير البراهمية في السنوات اللاحقة. وكانت كتابات **فيول** البليغة بلغة ماراثية مؤثرة، ولا سيما أعمال مثل كتاب غُلامغيري (الرق) الذي نشر في عام 1972. وفي معارضة *الساتي*، تأمل **فيول** فيما إذا كان أي زوج سيصبح *ساتا* عبر التضحية بنفسه على محرقة جثة زوجته[222]. وقد كتبت **أومفيدت** عن اهتمام **فيول** بشأن حقوق المرأة:

> تمكن **فيول** من الارتباط بالقضية عاطفيًا –تضمّنت إحدى مقالاته الجدلية هجومًا لاذعًا على أحد زملائه بسبب سلوك جنسي، وأظهر وعيًا حول قضية التحيّز الجنسي المكرسة في اللغة، والتي أصبحت أكثر عمومية اليوم. في كتابه الأخير، *سارفاجانيك ساتيادارما*[223]، وهو محاولة للتأسيس لأخلاق علمانية، سعى جاهدًا لاستخدام عبارات غير جنسية؛ فبدلًا من المعادل الماراثي لعبارة

222– انظر (Heimsath 1964: 102, 248)

223- Sarvajanik Satyadharma

’جميع الرجال متساوون‘ استخدم بانسجام شديد عبارة ’كل امرأة ورجل‘[224].

تصدر المصلحون الماراثيون والغوجاراتيون في القرن التاسع عشر جدالات عديدة حول حقوق المرأة، ونقاشات عامة مهمة حول الطائفة واضطهاد المرأة التي احتدمت في غرب الهند. أحد المصلحين الغوجاراتيين المؤثرين هو **دارسونداز مولجي** (1832-1871)، صاحب صحيفة *ساتيا براكاش*، التي قادت هجومًا على فجور الأمراء الهنود والكهنة الهندوس، وساندت زواج الأرامل مرة أخرى وتعليم النساء وسفرهن إلى الخارج. أدى تشهيره بالأمراء إلى رفع دعوى قدح وذم ضده في عام 1861، لكنه كسبها. **جويال هاري ديشموخ** (1823-1892)، إصلاحي آخر من الإصلاحيين الماهاراشتريين الأوائل، وكان معروفًا بـ**لوكاهيتوادي**[225]، بدأ في أربعينيات القرن التاسع عشر مهاجمة الممارسات البراهمية التقليدية، بما فيها نظام الطوائف وزواج الأطفال ومعاملة الأرامل. حثّ **ديشموخ** على استخدام النصوص الإنكليزية أو الترجمة لتعزيز الفكر العلمي، ودعا إلى رفض التعليم البراهمي. وكتب باللغة الماراثية يقول: ’أعتقد أن بؤس المرأة مهول حتى أن شعر رأسي يقف عندما أتذكره. هؤلاء البراهمة، بدلًا من قتل بناتهم، يدخلوهن في بؤس أعظم ...‘[226]. بقيت قضية المرأة من القضايا المهمة في الحركة اللا-براهمية في السنوات اللاحقة. ففي عام 1920، على سبيل المثال، عقد اللا-براهميون من مدينة بيون اجتماعًا مع الليبراليين البراهميين، طالبوا فيه بالتعليم الإلزامي للإناث. واجه الزعيم القومي **تيلاك**

224- انظر (Omvedt 1975: 46)

225- الاسم المستعار الذي كان يكتب به المقالات. [المترجم]

226- انظر (Heimsath 1964: 102)

معارضة عنيفة، وطرد من الاجتماع عندما حاجج بأن الأموال لا تكفي إلا لتعليم الذكور[227].

كان عنصر آخر في التوسع المستمر لتعليم النساء يكمن في المجالات الإبداعية. إذ حوّل **رابندرانات طاغور** (1861-1941) معتكف **شانتينيكيتان** الديني (الذي أسسه والده) إلى معهد لتجديد الثقافة والفن الهنديين وإحيائهما، في حين كان منفتحًا لتأثيرات من جميع الثقافات الأخرى. كان **شانتينيكيتان** مفتوحًا للنساء، وأولى **رابندرانات** أهمية كبيرة لتأمين الشروط اللازمة لإطلاق إمكانات النساء الإبداعية. لم يكن هذا واضحًا في عمله التعليمي فحسب، بل وفي قصائده وقصصه القصيرة المشهورة. عارض بقوة الممارسات والعادات التقليدية، وتبنّى موقفًا عصريًا من دور المرأة ومكانتها في المجتمع. تُصوَّر النساء في كتاباته الإبداعية 'بحيوية أكبر وبيدٍ أثبت من الشخصيات الذكورية'[228]. مثال على ذلك قصته ديفي التي حولها **ساتياجيت راي** لاحقًا إلى فيلم، وفيها تُدفع امرأة إلى الجنون بسبب حميها المثقل بالتقاليد، والذي يؤمن، بناءً على حلم، أنها تجسيد لإحدى الإلهات. لكن **طاغور** كان، مع مهاجمته تلك الممارسات، مؤمنًا في الوقت ذاته بإسهام المرأة الفريد، من خلال صفاتها الخاصة، في استمرارية المجتمع الإنساني المتناغمة. كانت رؤيته في هذا الصدد تقليدية وعاطفية أساسًا:

> إذا أصبح العالم الإنساني ذكوريًا على نحو مفرط في عقليته، فسيتقلص قبل مضي زمن طويل إلى عالم من التفاهة المطلقة. لأن الحياة لا ترى حقيقتها وجمالها في أي إفراط في التماثل، بل في التناغم ... إنه لجزء من غريزتهن أن يؤدين خدماتهن على نحو يمكن أن

---

227 - انظر (Omvedt 1975:46)

228 - انظر (Naravane 1980: 94)

ترتقي معه تلك الخدمات، من خلال الجمال، من نطاق العبودية إلى مملكة الرحمة[229].

توافق طاغور، في هذه المواقف، مع معظم إصلاحيي تلك الفترة.

في جنوب الهند، نشأت أيضًا حركة اللا-براهميين ضد هيمنة البراهمة 'مشككة بحق البراهمة في السيطرة على وظائف الدرجة الأولى، وفي تأييد خرافة الثقافة المتفوقة'[230]. هاجمت 'حركة احترام الذات' ضد البراهمة في العشرينيات، بقيادة **راماسوامي نايكر**، المعروف شعبيًا باسم **بيريّار** (العظيم)، نظام الطوائف وجميع أشكال العبادة الدينية الطقسية والوثنية. وجرى الدفاع عن الحقوق المتساوية للنساء والترويج للزواج على أساس 'احترام الذات'؛ وكان ذلك يعني أنه ينبغي أن يكون هناك رضى متساو تمامًا بين الرجل والمرأة، وأنه يجب ألا يوجد كهنة لأداء مراسم الزواج[231].

كان هناك عدة شعراء وكتاب ذكور في جنوب الهند مناصرين أشداء لتحرير المرأة. منهم الشاعر التاميلي البارز **سوبرامانيا بهاراتي** (1882-1921)، الذي كان ينتمي إلى ذلك التيار من الفكر الراديكالي في آسيا والشرق الأوسط المدافع عن الحداثة والإصلاح، مع التأكيد على الهوية الثقافية ضد الإمبريالية. كان نشيطًا في عديد من مجالات الإصلاح السياسي والاجتماعي، ومتأثرًا بالحركات الثورية والراديكالية الأجنبية، ورحّب بالثورة الروسية في عام 1917. دافع عن استقلال الهند، وندّد بالقمع الطائفي وسوء معاملة العمال التاميل المهاجرين في فيجي وبالتوزيع غير العادل للثروة في الهند وتبعية المرأة.

229- انظر (Naravane 1980: 94)

230- انظر (Lakshmi 1984: 9)

231- انظر (Ram 1979)

أصرّ بهاراتي إصرارًا خاصًا على تعليم الإناث وحقوق المرأة، وانتقد مجتمع التاميل المحافظ لأنه أبقى المرأة خاضعة. غالبًا ما استخدم صورة 'الهند الأم'، وربط بين خضوع الهند وخضوع المرأة، واصفًا يقظة جميع الجماعات المضطهدة التي كانت تحدث حينها. تأثر بعمق بحراك النساء في أوروبا لنيل حق التصويت، وكتب مقالة قصيرة في عام 1906، في مجلة الهند التي كان يقوم بتحريرها، عن النضال من أجل حق النساء في التصويت في بريطانيا. قام أيضًا بتحرير مجلة شهرية للنساء تدعى *تشاكرافارتيني* (الإمبراطورة). من المثير للاهتمام أيضًا أن نلاحظ تأثير النسوية الصينية المبكرة في بهاراتي الذي ترجم مقالتين حول الشهيدة الشهيرة بعنوان 'قصة امرأة صينية اسمها جيو جين' و'خطاب ألقته جيو جين'. وكثيرًا ما تناولت قصائد بهاراتي باللغة التاميلية القضايا التي تواجه المرأة، وقد عنون إحداها على نحو ذي مغزى بـ*بُدوماي بن* (المرأة الجديدة)، وهو الشعار الشعبي في تلك الفترة. كذلك طرح في قصائده مواضيع الزواج والحب الحر والعفة.

في الوقت الذي اختار فيه عديد من القوميين الهنود مثل غاندي إضفاء طابع مثالي على سيتا، 'زوجة راما الأحادية العفيفة المتفانية'، بوصفها نموذج الأنوثة الهندية، كتب بهاراتي، على العكس، قصائد عن دروبادي، 'الزوجة قوية الإرادة مشبوبة العاطفة المنتقمة ذات الزيجات المتعددة من *الباندافا* الخمسة في *المهابهارتا*'[232]. ترجم قصيدته 'كومي حرية النساء' استنادًا إلى رقصة '*الكومي*'، وهي رقصة نسائية في جنوب الهند؛ نقتطف منها بعض الأبيات هنا:

ارقصن رقصة الكومي، واضبطن إيقاع الرقص؛
دعن أرض التاميل هذه تهدر مع رقصتنا.

232- انظر (Mies 1975: 57)

لأننا الآن متحررات من جميع ظلال الشر؛
لقد رأينا الخير.
ولّى أولئك الذين قالوا للمرأة: 'أنت لن تفتحي كتاب المعرفة'.
وأولئك الغرباء الذين تبجّحوا قائلين:
'سوف نحبس أولئك النسوة داخل أسوار بيوتنا'
ها هم اليوم يطأطئون رؤوسهم.
ويتحدثون عن إخلاص المتزوجين؛
حسنًا؛ فليكن لزامًا على الطرفين إذًا.
أمّا العرف الذي أرغمنا على الزواج، فقد رميناه أرضًا، ودسناه بأقدامنا؛

ارقصن الكومي، واضبطن إيقاع الرقص؛

لقد نهضنا
لنحكم الممالك ونقيم القوانين؛
لن يقال بأن المرأة متخلفة عن الرجل في المعرفة التي حققتها.
ارقصن الكومي، واضبطن إيقاع الرقص.

هندي آخر من جنوب الهند كتب بطريقة مشابهة عن اضطهاد المرأة هو الشاعر المشهور، **كوماران آسان** (1873–1924). تعتبر قصيدته المثيرة للجدل «**سيتا المهمومة**»، التي كتبها في عام 1919، ترجمة لأسطورة **راما وسيتا**، حيث تقوم سيتا، بدلًا من الامتثال لاختبارات الحرق لإثبات عفتها، بالاحتجاج بقوة؛ 'هل يعتقد الملك أنني يجب أن أذهب إلى حضرته مرة أخرى وأثبت نفسي نسخة من الإلهة ديفي؟ هل تعتقد أنني مجرد دمية ... إن عقلي وروحي يثوران لمجرد الفكرة'.

ثمة روائيون آخرون من كيرالا تكلموا بشجاعة عن قضايا المرأة في القرن التاسع عشر، منهم **شاندو مينون** (1847-1899)، الذي دعا إلى تعليم المرأة، وأكد على أهمية التعليم باللغة الإنكليزية. تُعنى روايته الشهيرة باللغة المالايالامية *اندوليخا* (1889)، وبكلمات الكاتب، بقصة امرأة، استطاعت، على الرغم من أنها تُركت «عاجزة أولًا نتيجة موت والدها المبكر، ومن ثم عمها' أن تتزوج رجلًا من اختيارها بسبب 'صلابة العقل وقوته اللتين اكتسبتهما من خلال التعليم'. ويضيف مينون أيضًا مخاطبًا النساء الهنديات:

> إذا أردتن تنوير عقولكن حقًا، فيجب عليكنّ تعلم اللغة الإنكليزية، حيث بواسطتها يمكنكن وحدكن تعلّم أمور كثيرة ينبغي أن تعرفنها في هذه الأيام، وبتلك المعرفة وحدها يمكن أن تفهمن حقيقة أن لكنّ تكوين الرجل نفسه، وأنكنّ عاملات حرّات كالرجال، وأن النساء لسن إماء الرجال[233].

تعليم المرأة

نظرًا لأن إصلاح 'المفاسد الاجتماعية' ارتبط مع قضية الحفاظ على البنى الأسرية الأساسية وتعزيزها، وإعداد أمهات وزوجات صالحات، فإن المسألة التي أثيرت كثيرًا هي تعليم المرأة، وهي سياسة دعمها المصلحون التقدميون والتقليديون على حد سواء. لقد كان هناك العديد من النساء المتعلمات في الطبقات العليا، بمن فيهن كاتبات وشاعرات مشهورات، لكن لم يكن التعليم العام متاحًا للنساء. لاقت هذه القضية اتفاقًا أوسع مما لاقته قضايا مثل زواج الأرامل مرة أخرى، والتي مست الحساسيات الدينية. نظّم العديد

233- انظر (Menon 1965: 369)

من الإصلاحيين الليبراليين حملات لصالح تعليم المرأة. كان **فيدياساجار** في طليعة الحركة، وأسس أربعين مدرسة للبنات في البنغال بين عامي 1855 و1858[234]. انضم المحافظون أيضًا إلى حملة تعليم المرأة. قال **راماكريشنا برامهامسا**، الفيلسوف الهندوسي الذي روج لمفهوم 'الأم الكبرى' وعبادتها في هيئة الإلهة **كالي**[235]: 'عبدت جميع النساء بوصفهن ممثلات للأم السماوية. وميّزت أم الكون في هيئة كل امرأة'[236]. لكن، تلميذ **راماكريشنا** المعروف **فيفيكاناندا**، وهو راديكالي بشأن عديد من القضايا، رأى أنه لا يجب تعليم النساء في العلوم الحديثة، وإنما يجب تدريبهن على إنجاز تحققهن الذاتي داخل الأسرة.

اعتقد الإصلاحيون الهنود في القرن التاسع عشر، كما في بلدان أخرى، أن أفضل طريقة للقضاء على المفاسد الاجتماعية هي التعليم؛ لكن اقتصر مفهوم التعليم على إنتاج ربات منازل جيدات، وعلى تأبيد الأيديولوجيا التقليدية. 'لن يصرف التعليم النساء عن أدوارهن العائلية، بل سيحسّن كفاءتهن بوصفهن زوجات وأمهات، ويعزز *سطوة القيم التقليدية على المجتمع، نظرًا لأن النساء هن أفضل حاملات لتلك القيم*'[237]. إضافة إلى ذلك، حرصت البعثات التبشيرية المسيحية على استخدام التعليم من أجل التبشير، ذلك أن تحوّل النساء إلى المسيحية يضمن عدم ردة المتحولين إلى المسيحية من الذكور

234- انظر (Asthana 1974: 27)

235- هي الإلهة المرتبطة بالموت والدمار في الهندوسية.، وعلى الرغم من الدلالات السلبية لها فإنها ليست إلهة الموت، بل إلهة الزمن والتغير. وعلى الرغم من أنها تبدو، في بعض الأحيان، سوداء وعنيفة فإن صورتها الأقدم باعتبارها تجسيدًا للدمار ما زالت موجودة. [المترجم]

236- انظر (Everett 1979: 55)

237- انظر (Mazumdar 1976: 49-50 emphasis added)

إلى المعتقدات القديمة. افتتحت مدارس البنات على يد مبشرين ومقيمين بريطانيين في المدن الرئيسية، ولا سيما في البنغال، حيث قام البريطانيون بأول غاراتهم في منتصف القرن التاسع عشر. في عام 1820، أسس **ديفيد هير** أول مدرسة للبنات في كالكوتا؛ وأسس البروفيسور **باترسون** مدرسة للبنات في بومباي في عام 1848، وفي عام 1851، افتتح **بيثيون** مدرسة **بيثيون** للبنات في كالكوتا، والتي أصبحت فيما بعد أول كلية للنساء. أدارت عدة مجموعات إصلاحية هندية مثل **آريا ساماج** و**براهمو ساماج** مؤسسات تعليمية نسائية، وانخرطت نساء هنديات مثل **بانديتا راماباي** و**راماباي رانادي** في مشاريع لتعليم المرأة. أسفرت زيارة **ماري كاربنتر**، وهي مصلحة اجتماعية بريطانية معروفة، إلى الهند، أعدت تقريرًا عن تعليم المرأة هناك، عن تأسيس معهد لإعداد المعلمات في عام 1870[238]. وبحلول عام 1882، كان هناك 2700 مؤسسة تعليمية للبنات تضم 127000 تلميذة؛ أغلبيتها مدارس ابتدائية، لكن كانت هناك أيضًا 82 مدرسة ثانوية و15 معهدًا لإعداد المعلمات وكلية واحدة.

بحلول سبعينيات القرن التاسع عشر، لم تبدأ النساء بكتابة الأعمال الأدبية باللغة الإنكليزية فحسب، بل وترجمن أعمالًا من لغات أوربية أخرى، ومن الأمثلة البارزة على ذلك **تورو دوت** (1856-1877)، التي ولدت لأسرة أدبية ثرية من مسيحيي البنغال. سافرت مع والديها إلى أوروبا في عام 1869، والتحقت بمدرسة في فرنسا حيث لم تكتف بتعلم الفرنسية، بل وطوّرت اهتمامًا دائمًا بالثقافة الفرنسية. في عام 1870، غادرت العائلة إلى إنكلترا، حيث نشرت شركة *لونغمانز غرين وشركاه* قصائد العائلة بعنوان *ألبوم عائلة دوت* في ذلك الغام. انتقلت عائلة **دوت** إلى كامبريدج في عام 1871،

238- انظر (Asthana 1974: 135)

حيث ثابرت تورو وأختها على 'حضور المحاضرات المتقدمة للنساء بحماس وانكباب شديدين'، وأخذتا دروسًا في اللغة الفرنسية أيضًا[239]. تابعت، بعد عودتها إلى البنغال في عام 1873، الكتابة والترجمة. ونشرت كتابها الأول، الذي ضمّ ترجمات من الشعر الفرنسي، وهي في سنّ العشرين (قبل عام من وفاتها في عام 1876)، بعنوان *باقة مقطوفة من الحقول الفرنسية*؛ ووصف هذا الكتاب بأنه عمل فذ مدهش ذو براعة أدبية مبكرة[240].

بدأت النساء الهنديات بالتخرج في الجامعات في ثمانينيات القرن التاسع عشر، إذ أكملت أول طالبتين من مدرسة بيثيون دراستهما في جامعة كالكوتا في عام 1883. وبحلول عام 1901، كان هناك 256 امرأة تدرس في الجامعة، وارتفع هذا الرقم إلى 905 في عام 1921. في عام 1916، افتتح د. ك. كارف الجامعة الهندية للنساء في بومباي، بعد أن قرأ عن الجامعة اليابانية للنساء[241]. وفي العام نفسه، أسست جامعة بيناريس الهندوسية مع كلية للنساء تابعة لها.

على الرغم من أن بعض النساء استفدن على هذا النحو من دخول المدارس والجامعات، لم ترتد الأغلبية العظمى من البنات المدارس، حتى في أكثر ولايات الهند تقدمًا تعليميًا[242]. فضلاً عن ذلك، اقتصر تعليم النساء أساسًا على المدن والبلدات الكبيرة، ولبّى احتياجات البرجوازية والبرجوازية الصغيرة. لم يكن المقصود من سياسات تشجيع تعليم المرأة، ونوع التعليم المقدم، تعزيز تحرير المرأة واستقلالها، وإنما تعزيز النظام البطريركي والطبقي.

239- انظر (Das 1921: 39)

240- انظر (Das 1921: vii)

241- انظر (Heimsath 1964: 241)

242- انظر (Asthana 1974: 135-7)

'كان الانحياز الطبقي لحركة الإصلاح أوضح ما يمكن في مجال التعليم. ترك الادعاء بأن التعليم لن يحسّن كفاءة النساء، إلا بوصفهن أمهات وزوجات، بصمة لا تمحى على السياسة التعليمية[243].

على أية حال، مكّن التعليم بعض النساء من اقتحام بعض مجالات العمل التي كانت ممنوعة عليهن فيما مضى. هكذا، في عام 1902، التحقت 242 امرأة بالمدارس الطبية، وتأهلت نساء عديدات مدرسات وممرضات وقابلات. كانت البارسية[244] **كورنيليا سورابجي** أول امرأة هندية تحمل شهادة في القانون من جامعة أكسفورد في عام 1882، مع أنه لم يسمح للنساء بممارسة مهنة المحاماة حتى عام 1923. فئة أخرى من الرائدات الهنديات هنّ أولئك اللواتي تحدين الأعراف عبر دراسة الطب، إما في الهند (حيث سمحت كليات الطب في مدراس وبومباي للنساء بالالتحاق بها في عام 1875 و1883 على التوالي)، أو عبر السفر إلى الخارج للالتحاق بكليات الطب في الغرب، حيث كانت تُقبل النساء. من بين أوائل الطبيبات، **أنانديباي جوشي** التي تخرجت في عام 1886 في كلية الطب النسائية في فيلادلفيا، وعملت طبيبةً في جناح النساء في مشفى كوهلابور؛ و**كادامبيني غانغولي** (مواليد 1862)، التي تلقت تعليمها في بريطانيا، وأول خريجة في جامعة كالكوتا، وأول طبيبة بنغالية؛ و**آني جاغانادهان** التي درست في مدرسة الطب النسائية حديثة التأسيس في أدنبره في عام 1888، وأصبحت في عام 1892 جرّاحة مقيمة في مشفى بومباي؛ و**روكماباي** التي حصلت على شهادة الطب من جامعة لندن في عام 1895 وعملت لاحقًا في مشفى

243- انظر (Mazumdar 1976: 53).

244- (Parsee)، أحد البارسيين، وهم زرادشتيو الهند المتحدرون من جماعة من الفرس هاجرت إلى الهند في القرن السابع الميلادي. [المترجم عن المورد الأكبر]

النساء في مدينة راجكوت. كان على أولئك النسوة أن يخضن المعركة ضد النزعة المحافظة بكامل ثقلها. ونسوق فيما يلي مثالًا واحدًا على ذلك:

> تمردت روكماباي على النزعة التقليدية الهندية لكي تدرس الطب، فتركت زوجها الذي رفع قضية ضدها. وتعرضت لانتقاد لاذع، حتى أنه حكم عليها بالسجن لمدة ستة أشهر إن لم توافق على العيش معه. وفي نهاية المطاف، تم التوصل إلى تسوية اضطرت بموجبها أن تدفع مبلغًا كبيرًا من المال لزوجها. لكن صدر حكمٌ بأن روكماباي لا يمكنها، وفقًا للقانون الهندوسي، أن تتزوج مرة أخرى أبدًا[245].

حراك النساء

بانديتا راماباي

على الرغم من أن المصلحين الاجتماعيين البارزين في القرن التاسع عشر كانوا ذكورًا، تمثلت أهدافهم في تطهير الحياة الأسرية وتعزيزها، فإن النساء أنفسهن بدأن بتخطي حدود المنزل والأسرة التي رسمها لهن الإصلاحيون:

> في بادئ الأمر، كانت النساء، من وجهة نظر رواد الإصلاح الاجتماعي والديني الأوائل أغراضًا لمساعيهم التحررية، لكنهنّ أصبحن في سياق القرنين التاسع عشر والعشرين، وعلى نحو متزايد أغراضًا في المجال السياسي والاجتماعي[246].

كان هناك ناشطات ورائدات عديدات في القرن التاسع عشر وبداية

245- انظر (Asthana 1975: 54-5)

246- انظر (Mies 1980: 117)

القرن العشرين، ارتبطت أغلبيتهن بالمولد أو بالزواج بعائلات شارك رجالها في حركات الإصلاح الديني أو السياسي. لكن ضاعت أمثلة عديدة على احتجاجات النساء من التاريخ. كتبت **أومفيدت**: 'أشار **فيول** إلى كتاب باللغة الماراثية كتبته امرأة لا-براهمية اسمها **تاراباي شيندي**، عنوانه «*مقارنات الرجال والنساء*»، لكن هذه المرأة العائدة إلى القرن التاسع اختفت مع كتاباتها من السجلات المتوفرة'[247].

كان من أبرز الرائدات اللواتي نعرفهن **بانديتا راماباي** (1858-1922)، وهي دارسة سنسكريتية طيبة السمعة، جعلت منها نشاطاتها الجريئة والمستقلة في سبيل قضايا النساء الداعية النسوية الأولى في عصرها. لم تكن حياتها عادية بالنسبة لامرأة عاشت في تلك الفترة. كان والدها، وهو عالم سنسكريتي من أصل ماهاراشتري، يعتقد أن للنساء الحق في المعرفة كما الرجال تمامًا. ويقال أنه كان 'منبوذًا من المجتمع بسبب تعليمَ زوجته لاكشميباي اللغة السنسكريتية مخالفًا بذلك الأعراف الاجتماعية الراسخة'. وعلى الرغم من أنه كان تقليديًا في قضايا أخرى، فقد اتخذ 'موقفًا متشددًا اتجاه التعليم وسن أهلية البنات للزواج'[248]. بسبب تلك الآراء، طوردت الأسرة من مكان إلى آخر، وعاشت حياة الباحثين الرحّل، متجولة في جميع أنحاء الهند. لم تكتسب **راماباي** في طفولتها الخبرة والقدرة على الحركة فحسب، بل وتعلمت السنسكريتية واللاهوت من والديها. تعرضت الأسرة لمحن عديدة، وقيل عن **راماباي** أن 'الاضطهاد الاجتماعي المستمر الذي أدى في النهاية إلى موت والديها وشقيقتها ... معززًا بمجاعة عام 1874، قسّى قلبها تجاه الديانة الهندوسية والمجتمع، ولم تستطع أن تغفر لأي منهما أبدًا'[249].

247- انظر (Omvedt 1975: 46)

248- انظر (Madhavananda and Majumdar 1953: 403)

249- انظر (Madhavananda and Majumdar 1953: 404)

في عام 1878، ذهبت راماباي إلى كالكوتا مع شقيقها الناجي. حيث اشتهرت في الأوساط الإصلاحية البنغالية بسبب انتقادها للهندوسية، ومُنحت لقب 'بانديتا' لمعرفتها باللغة السنسكريتية؛ وقامت أيضًا بجولة في البنغال وآسام لتلقي محاضرات عن الظلم الاجتماعي. لطالما كانت مزية للمرأة أن تكون على دراية جيدة باللاهوت، في مجتمع يسود فيه الدين على نطاق واسع، عند التصدي للمفاسد الاجتماعية المقنعة على هيئة تقليدية دينية؛ وقد استخدمت رامابای معرفتها تلك في قضية المرأة. كان لديها ميزتان فريدتان، غالبًا ما حرمت منهما النساء المقيدات جسديًا وفكريًا، هما بالتحديد فهم الواقع الاجتماعي الذي اكتسبته من خلال أسفارها المترحلة، وتمكّنها من الأيديولوجيا الهندوسية الذي اكتسبته من معرفتها بالكتب المقدسة.

شنّت رامابای هجومًا شاملًا على الكهنة التقليديين مستخدمة الحجة القائلة إن النساء قد شغلن مناصب رفيعة في الهند القديمة. وكان عليها بعد أن ترملت في عام (1882) مع طفلة وليدة، تدبر شؤونها، ومواجهة الانتقادات لأنها لم تمتثل للسلوك التقليدي المفترض بأرملة. بدأت حياة من الترحال والتحريض، فأسست مجموعة من المنظمات النسائية (*ماهيلا ساماج*) في ولاية بومباي، ونظمت حملات من أجل تعليم المرأة والتأهيل الطبي. وألفت كتابًا بعنوان **شريعة النساء**، دافعت فيه عن تحرير النساء، وهاجمت الممارسات التقليدية المؤذية لهن. في أثناء ذلك الوقت، تعلمت اللغة الإنكليزية أيضًا، بعد أن أقامت صلة مع المبشرين المسيحيين في مدينة بيون. وفي عام 1883، سافرت إلى بريطانيا، حيث التقت بـدوروثي بيل، وهي عالمة تربوية رائدة ومديرة كلية تشلتنهام للسيدات، حيث قضت رامابای بعض الوقت في الدراسة والتدريس. ذهبت إلى الولايات المتحدة وكندا في

عام 1886، حيث درست وألقت محاضرات، لتعود إلى الهند في عام 1889 عن طريق اليابان. لقي كتابها الذي يتناول وضع النساء، **المرأة الهندوسية من الطبقة العليا**[250]، ترحيبًا في أمريكا، وأفضى إلى تشكيل **جمعية راماباي** التي كان أحد أهدافها جمع الأموال من أجل النشاطات النسائية في الهند. اعتنقت المسيحية فيما بعد، وبدأت سلسلة من المشاريع، من بينها مدارس للبنات ودور للأيتام وإيواء الأرامل. كذلك كانت **بانديتا رامابای** ناشطة سياسيًا، إذ كانت إحدى المندوبات القلائل إلى جلسات المؤتمر الوطني الهندي في عام 1889. لم تلهم حياتها وأعمالها العديد من النساء فحسب، بل وأثرت أيضًا في العديد من الإصلاحيين الذكور مثل **م. ج. رانادي** ود. **ك. كارف**[251].

كان العمل الاجتماعي مجال نشاط آخر سمح للنساء بمغادرة حدود المنزل. كما في بريطانيا الفيكتورية، كانت بعض النساء من الطبقة البرجوازية وزوجات إصلاحيين اجتماعيين نشيطات في العمل الاجتماعي بين الفقراء والمعوزين. فعلى سبيل المثال لا الحصر، نظمت **رامابای رانادي** (زوجة م. ج. رانادي) دورات مجانية للنساء في مجال الخياطة والإسعافات الأولية، وزارت المشافي والسجون ووزعت مواد غذائية في أثناء الأزمات مثل مجاعة عام 1913.[252] أسفر تكاثر الأنشطة الإصلاحية الاجتماعية في القرن التاسع عشر بين المجموعات المختلفة عن تشكيل المؤتمر الوطني الاجتماعي الهندي في عام 1887 تحت إشراف م. ج. رانادي. هدفت هذه المنظمة إلى 'شد أزر الجمعيات المحلية وتقديم المعلومات لكل جمعية ... عمّا تقوم به الجمعيات الأخرى ... وتحفيز الاهتمام النشيط عن طريق التعاون والتعاطف المتبادلين'.

250- The High Caste Hindu Woman

251- انظر (Asthana 1974: 41-8)

252- انظر (Asthana 1974: 50-1)

حتى عام 1917، كان المؤتمر الوطني الاجتماعي يلتقي، بشكل منفصل لكن متزامن، مع التنظيم السياسي، حزب المؤتمر الوطني الهندي، لكن بعد ذلك التاريخ، اندمجت نشاطاته في الحراك السياسي العام لحزب المؤتمر[253].

المسلمات والإصلاح الاجتماعي

مع أن الحراك المبكر من أجل الإصلاح الاجتماعي أتى من ذكور هندوس، واهتم بوضع المرأة الهندوسية ودورها، فإن المسلمين بدؤوا أيضًا العمل من أجل الإصلاح الاجتماعي في أواخر القرن التاسع عشر. لا ينطبق العديد من القضايا التي أثارت الهندوس على المسلمات؛ لأن الشريعة الإسلامية تسمح بزواج الأرملة وبالطلاق وبحصة من ممتلكات الوالدين. لكن المصلحين الاجتماعيين المسلمين الذكور عبّروا عن اهتمامهم بقضايا مثل تعدد الزوجات والبردة وتعليم المرأة.

كان سيد أحمد خان (المتوفي في عام 1898) أبرز الإصلاحيين المسلمين الذين رادوا التعليم الإسلامي العالي، إذ أسس في عام 1875 جامعة إسلامية في مدينة عليكرة. كتب خان في مجلته *تهذيب الأخلاق* عن جميع جوانب الإصلاح الاجتماعي. ولقناعته بأن انحطاط المسلمين يعود إلى إحجامهم عن تبنّي التعليم على النمط الغربي، أيّد خان التعليم الحديث للرجال والنساء كليهما. كما عارض تعدد الزوجات، متبنيًا فكرة أن الرجل لا يستطيع أن يعدل بين جميع زوجاته (كما هو مفروض في القرآن)، ولذا فتعدد الزوجات غير شرعي في الإسلام. خالف سيد أحمد خان في هذه المسألة رأي التيار الأصولي القوي، مصرحًا بأن ' تعدد الزوجات يجب أن

253- انظر (Desai 1957: 123-34)

يكون مقيدًا قطعًا وبالتأكيد ... وأن الزواج الأحادي يجب أن يكون هو القاعدة'. وتحدّى كذلك الآراء الأصولية التي تقول بأن الإسلام دعا إلى البردة (العزل) للنساء، أو أنه أعاق تعليمهن[254]. ومن بين الإصلاحيين المسلمين الآخرين بدر الدين **طيبجي** (1844-1909)، وهو رجل أعمال من بومباي، قام بحملة ضد نظام البردة؛ وسيد **إمام** الذي موّل مدرسة للبنات المسلمات في مدينة باتنا، إيمانًا منه بأن تقدم البلاد مرتبط بتعليم المرأة؛ والكاتب المعروف **حيدري** الذي عبّر عن وجهات النظر السائدة بشأن ضرورة تعليم البنات: 'في حين أن تعليم صبي يساعده هو فقط، فإن تعليم فتاة ينهض بكامل العائلة إلى مستوى أعلى من الحياة الأخلاقية والعقلية'[255].

قامت نساء مسلمات ببعض المحاولات لدعم تعليم المرأة؛ إذ أنشأت **أمينة طيبجي**، زوجة **بدر الدين طيبجي**، مدرسة للبنات المسلمات في عام 1895، وأدارت **بيجوم عبدالله** مدرسة مشابهة في عليكرة أسسها زوجها الشيخ **عبدالله** في عام 1906. أصبحت هذه المدرسة لاحقًا كلية نسائية تابعة لجامعة عليكرة الإسلامية. وشملت الرائدات المسلمات الأخريات أفراد عائلة **طيبجي**: **بيجوم نواب ميسرا**، التي أسست دارًا للأيتام، و**شريفة حامد علي** التي افتتحت مركزًا للتمريض. وفي عدة مراكز حضرية، أنشأت مسلمات من عائلات معروفة جمعيات نسائية محلية، وفي عام 1916، شكلت عائلة **البيجوم** من مدينة بوبال المؤتمر النسائي الإسلامي لعموم الهند. لكن، لم يوافق التقليديون على تلك النشاطات كليًا، إذ أبدوا معارضتهم لمدارس البنات المسلمات، وغضبوا من القرار الذي اتخذه المؤتمر النسائي الإسلامي في عام 1917 بوجوب إلغاء تعدد الزوجات[256].

254- انظر (Bhatty 1976: 101, 107)

255- انظر (Desai 1957: 112)

256- انظر (Everett 1979: 63)

لكن ما إن بدأ النضال السياسي، حتى بدأت النساء المسلمات المشاركة في الحراك. جاءت حركة **الخلافة** بين المسلمين في الهند (احتجاجًا على تفكيك الإمبراطورية التركية) بقريبات قادة الحركة إلى المنبر العام. فعلى سبيل المثال، خطبت **باي أمان**، والدة **محمد علي**[257]، وكذلك زوجته وزوجة **حسرت موهاني**[258] في اجتماعات النساء في أثناء هذه الحملة؛ وعندما سُجن الأخوان **محمد وشوكت علي**، ظهرت **باي أمان** علانية في الجلسات المشتركة بين حزب المؤتمر والرابطة الإسلامية في عام 1917. وفي سنوات لاحقة، انضمت نساء مسلمات عديدات إلى حركتي **ساتياغراها** وعدم التعاون. وهكذا، في حين كان هناك تساهل كبير بخصوص المشاركة في النشاطات السياسية، لم يكن الرأي العام الإسلامي مهيأ لتغييرات في القوانين الناظمة لوضع المرأة الاجتماعي.

النساء والحراك القومي

بدأت النساء الهنديات (الهندوسيات والمسلمات على حد سواء) المشاركة الفعالة في الحياة خارج المنزل وفي النضالات السياسية ضد الإمبريالية، وفي قيامهن بذلك، تلقين دعم العديد من الزعماء السياسيين القوميين. أنتج توسع تعليم المرأة ودخولها الجامعات عددًا من نساء الطبقة الوسطى اللواتي تلقين تعليمهن بالإنكليزية في أواخر القرن التاسع عشر، وأثبتن وجودهن في النشاط السياسي. سمح حزب المؤتمر الوطني الهندي، الذي أسس في عام

257- محمد علي جوهر (1878-1931)، مؤسس حركة الخلافة. [المترجم]

258- الشاعر فضل الحسن حسرت موهاني (1875-1951)، صحفي وسياسي وعضو البرلمان إبان السيطرة البريطانية على الهند، شارك في حركة الاستقلال الهندية. [المترجم]

1885، بعضوية النساء، وحضرت عشر نساء من بومباي والبنغال جلساته في بومباي في عام 1889.

خضعت البنغال للنفوذ البريطاني منذ القرن الثامن عشر، وكانت في طليعة الغربنة والحركات الإصلاحية والسياسية المرتبطة بالنهضة الوطنية وبالقومية. وكانت نساء الطبقة البرجوازية البنغالية من بين الرائدات الأوائل في الحراك الإصلاحي والسياسي، ومن أبرزهن الكاتبة **سوارنا كوماري ديفي** (1885-1932)، وهي أخت **رابيندرانات طاغور**، التي حررت مع زوجها مجلة *بهاراتي* البنغالية، وأنشأت **الجمعية الثيوصوفية للسيدات** في عام 1882 للنساء من كل الأديان، في الفترة التي أبدى فيها المثقفون الهنود بعض الاهتمام بالحركة الثيوصوفية التي أسسها **الكولونيل ألكوت** و**هيلينا بلافاتسكي**. وفي عام 1886، أنشأت أيضًا جمعية نسائية (*ساخي ساميتي*) اهتمت بتشجيع الحرف اليدوية المحلية التي تقوم بها النساء؛ وفي عام 1889، كانت من بين أوائل النساء اللواتي حضرن جلسات حزب المؤتمر الوطني الهندي. وكانت أيضًا روائية معروفة؛ عكست رواياتها تفكير الإصلاحيين البنغاليين، رجالًا ونساءً، ممن تلقوا تعليمهم باللغة الإنكليزية، لكنهم تمسكوا بالقيم التقليدية. وفي روايتها، *أغنية لم تكتمل*، تكون البطلة متأثرة بالثقافة الغربية، وتتزوج طبيبًا درس في إنكلترا، وهو مؤيد لحقوق المرأة، لكنها تتمسك ببعض القيم التقليدية وبـ'النموذج التقليدي لتفاني المرأة الديني'[259].

واصلت النساء المشاركة في سياسة حزب المؤتمر في تسعينيات القرن التاسع عشر، ومن بينهن ناشطات مثل **بانديتا راماباي**، ونساء مهنيات مثل الدكتورة **كادامبيني غانغولي**. في مطلع القرن العشرين، ازدادت مشاركة النساء في السياسة مع تزايد الأنشطة القومية. إذ حدثت في تلك الفترة

259- انظر (Everett 1979: 54)

نضالات جماهيرية من أجل الحكم الذاتي، شملت مقاطعة البضائع البريطانية. وكان هناك أيضًا تزايد في النزعة القتالية وإلقاء القنابل والاغتيالات، وخاصة في البنجاب والبنغال؛ وقعت أعمال العنف بعد تقسيم البنغال في عام 1905، وأسفرت أعمالٌ، مثل ترحيل الزعيم 'المتطرف' ب. ج. **تيلاك** في عام 1908 إلى إضراب عمال بومباي. انضمت النساء إلى الحراك، ونظمن اجتماعات حركة *سواديشي*، وقاطعن البضائع الأجنبية، وتبرعن بالمال والمجوهرات للحركة القومية. وفي إطار الحملة، وُزّع منشور بعنوان «عهد للنساء البنغاليات»، يشرح حركة *سواديشي* للنساء القرويات، ويدعوهن للمشاركة في بعض الطقوس ذات المدلول السياسي، وإلى مقاطعة البضائع الأجنبية. عقدت اجتماعات احتجاجية في جميع أنحاء البنغال، وكان بعضها للنساء حصريًا. كانت **سارالا ديفي**، ابنة **سوارنا كوماري**، أنشط القائدات النسائيات في تلك الفترة، حيث افتتحت أندية لممارسة الرياضة ومتجر *سواديشي* للمنتجات التي تصنعها النساء.

شاركت ثيوصوفيات أجنبيات عديدات أيضًا في الحركات النسائية والقومية، من أبرزهن **آني بيزانت** (1847-1933)، وهي نسوية واشتراكية فابية سابقة، أثارت في ثمانينيات القرن التاسع عشر ضجة في بريطانيا بسبب الحملة التي قامت بها لضبط النسل وقيادتها لإضراب الفتيات العاملات في صناعة الكبريت. جاءت **آني بيزانت** إلى الهند في عام 1893، وكانت ناشطة في الحركة الثيوصوفية وفي التعليم، وهي لم تشكل **رابطة الحكم الذاتي** في الهند فحسب، بل وأصبحت أول رئيسة لحزب المؤتمر الوطني الهندي في عام 1917. ومن الثيوصوفيات الأخريات اللواتي انشغلن بوضع المرأة الهندية، **مارغريت كوزينز**، وهي نسوية إيرلندية، وصلت إلى الهند في عام 1915، وشاركت في العديد من الحركات الإصلاحية الاجتماعية والسياسية في

تلك الفترة، وإحدى مؤسِّسات **المؤتمر النسائي لعموم الهند** في عام 1927؛ ودوروثي **جيناراجاداسا** (وهي زوجة ثيوصوفي سيرلانكي) التي شكلت مع بيزانت **الجمعية الهندية للنساء** في عام 1917. وكذلك كان من بين النشيطات في النهضة القومية في مطلع القرن العشرين، **مارغريت نوبل** (1867–1911)، وهي مناضلة إيرلندية جاءت إلى الهند في عام 1895، وتبنت، بتأثير من **سوامي فيفيكاناندا**، اسم **الأخت نيفيديتا**، وعملت في البنغال. ويقال: كانت لها صلات بالثوار الإيرلنديين، واتسم عملها في التعليم والنشاطات الثقافية والتحريض من أجل *سواراج* بالحماسة الثورية.

غاندي وحقوق المرأة[260]

انتبه قادة حزب المؤتمر إلى حسنات تعبئة النساء، وحثّوهن دائمًا على الانضمام إلى النضال القومي بوصفهن مساويات لهم. سوف نبحث بقدر من التفصيل أفكار **المهاتما غاندي** و**جواهرلال نهرو** فيما يتعلق بوضع المرأة ودورها. إذ تعكس أوجه الشبه والاختلاف في أفكارهما التيارات الفكرية العديدة التي كانت سائدة آنذاك بشأن قضية تحرير النساء.

تمحورت أفكار **غاندي** الأساسية عن حقوق المرأة حول المساواة في بعض الميادين والفرص من أجل تحقيق الذات وتطويرها. إذ كان يعتقد أن 'المرأة رفيقة الرجل، وأنها تتمتع بقدرات عقلية مساوية'، وأدرك أن وضعها التابع في حينه كان نتيجة لسيطرة الرجل؛ إذ قال: 'قمعت المرأة باسم العرف والقانون الذي كان الرجل هو المسؤول عنه، ولم يكن لها يد

260– الاقتباسات المأخوذة عن غاندي مأخوذة من كتابه «الهند كما أحلم بها» (India of My Dreams). التفاصيل في ثبت المراجع.

في وضعه'. وجادل بأن قواعد السلوك الاجتماعي لا يجب تطويرها إلا على أساس التعاون والتشاور، ولا يجب أن يفرضها أحد الجنسين على الآخر. قال غاندي في هذا الصدد: 'لم يدرك الرجال هذه الحقيقة بكامل أبعادها في سلوكهم اتجاه النساء. اعتبروا أنفسهم أمراء النساء وأسيادهن بدلًا من اعتبارهن صديقاتهم وزميلات عملهم'. وأدرك غاندي بالمثل أن وضع المرأة ودورها يتفاوتان من طبقة إلى أخرى، فعلى سبيل المثال، 'في القرى عمومًا، يقمن بأودهن وأود رجالهن، حتى أنهن، في بعض النواحي، يتحكمن بهم'. لكنه كان مقتنعًا بأن 'الوضع القانوني والعرفي للمرأة سيء في كل مكان بما فيه الكفاية، ويتطلب تغييرًا جذريًا'.

على أية حال، أدرج رأي غاندي في مساواة النساء ضمن معنى ديني للكلمة وضمن النظام البطريركي، مبرزًا تصورًا عن دور المرأة بوصفه مكملًا لدور الرجل ومجسدًا فضائل التضحية والمعاناة. إذ قال في عام 1921: 'الجنس الأنثوي، من وجهة نظري، ليس الجنس الأضعف، بل الأنبل بين الجنسين: لأنه حتى يومنا هذا رمز التضحية والمعاناة الصامتة والتواضع والإيمان والمعرفة'[261].

كان غاندي يؤمن أنّ لكل رجل وامرأه واجبًا يؤديه لصالح تحقيق الذات والرفاه الاجتماعي. وعلى الرغم من أنه أكد على «أنها لا ينبغي أن ترزح تحت أي حرمان من الأهلية القانونية لا يعانيه الرجل'، وشجب 'القوة المحضة للظروف الوحشية' التي من خلالها 'يتمتع حتى أكثر الرجال جهلًا وتفاهة بتفوق على النساء لا يستحقونه، ولا ينبغي أن يمتلكوه'، فقد كان مايزال يعتقد أن هناك مجالًا ملائمًا للنساء. وكان هذا أوضح ما يمكن في أفكاره

261- انظر (Everett 1979: 76)

عن تعليم المرأة. إذ أيّد تعليم المرأة بكل قوة، لكنه رأى أن الاهتمام ينبغي أن يختلف بين الرجال والنساء. إذ قال:

> يجب ألا تغيب هذه الحقيقة الأساسية عن الأذهان لدى صياغة أي مشروع يتعلق بتعليم المرأة؛ الرجل متفوق في الأعمال الخارجية للمتزوجين، ولذا، فمن طبيعة الأمور أن يملك معرفة أكبر فيها. من ناحية أخرى، الحياة المنزلية هي مجال المرأة تمامًا، ولهذا يجب أن تملك النساء معرفة أكبر في الشؤون المنزلية وتربية الأطفال وتعليمهم.

وكان، وفق نهج التفكير هذا، يعتقد أنه ينبغي أن تقوم دورات تعليم الرجال والنساء على 'تطبيق تمييزي لهذه المبادئ الأساسية' إذا 'أريد تطوير حياة الرجل والمرأة بكليتها'.

في هذا السياق، استنكر غاندي، في عام 1929، الشرور الاجتماعية القائمة التي تمس النساء، وكان، كما قال هو نفسه، 'غير مهاود في مسألة حقوق المرأة'، فعارض الحظر المفروض على زواج الأرامل، واصفًا إياه بـ 'سمّ الترمل القسري هذا'، مع أنه أسند حججه، مرة أخرى، على أسس أخلاقية ودينية. إذ قال (في عام 1926):

> إن الترمّل الطوعي، الذي تختاره امرأة سبق وشعرت بمحبة شريك، يضفي كياسة وكرامة على الحياة، ويقدّس البيت، ويرتقي بالدين نفسه. أما الترمّل الذي يفرضه الدين والعرف فهو نير لا يطاق، يدنّس البيت بالرذيلة السرية، ويحطّ من قدر الدين.

وكانت له أفكار مماثلة حول أخلاق المرأة والطلاق، إذ انتقد، في عام 1926، المعايير المزدوجة للرجال والنساء: 'ولماذا كل هذا القلق الممض حول طهارة المرأة؟ نحن لا نسمع شيئًا عن قلق النساء حول عفّة الرجال.

لماذا يجب أن يدّعي الرجال لأنفسهم الحق في تنظيم طهارة المرأة؟' من وجهة نظر غاندي، ضبط النفس في الأمور الجنسية فضيلة عظيمة، لكنها يجب أن تنبع من داخل المرء. والزواج سرّ مقدس؛ وينبغي إلغاء نظام المهر لأنه ينتقص من قيمة الزواج، ويختزله إلى ترتيب من أجل المال. وكان الطلاق أفضل من استمرار زواج لم يعد وسيلة لتحقيق الذات.

كان نموذج المرأة المثالية، عند غاندي، هو سيتا الأسطورية، زوجة **الرامايانا** المتفانية والوحيدة، والتي صانت عفتها، وبقيت مخلصة لـراما على الرغم من الإثارات العديدة. روّجت **سيتا** بوصفها نموذجًا للمرأة الهندية. 'ربما لم يدرك غاندي، إلا بشق النفس، أن نموذجه عن الأنوثة، الذي اعتبره إحياء للنموذج الهندوسي، حمل، في الواقع، صفات عديدة من نموذج المرأة في العصر الفيكتوري البيوريتاني، كما بشّرت به البرجوازية الإنكليزية'. فضلًا عن ذلك، كانت لصورة المرأة هذه 'وظيفة إستراتيجية في الحركة السياسية'[262].

على الرغم من أن غاندي قدّر دور النساء الهنديات القرويات، فإنه لم يمتلك تصورًا عن المساواة الاقتصادية للنساء. كما تلاحظ ميس:

> ليس هناك، في الصورة المثالية للمرأة عند غاندي، تركيز على نشاطها الاقتصادي، ولا سيما استقلالها الاقتصادي. لأن أهم نشاط يوصي به للنساء هو الغزل والنسيج، ويعتبرهما أعمالًا دينية متوافقة مع 'طبيعة' المرأة. أما استقلال المرأة الاقتصادي، فتكلم عنه مواربة. إن صورة المرأة المهنية المستقلة العصرية لا تنسجم مع تصور غاندي عن المرأة المثالية[263].

262- انظر (Mies 1980: 27)

263- انظر (Mies 1980: 126)

لكنّ غاندي كان مدركًا تمامًا للقوة التي يمكن أن تمتلكها النساء في صراع قائم على مفهوم عدم التعاون. إذ شدّد على أهمية مشاركتهن في الأمور السياسية والاجتماعية، وحثّهن على الانضمام إلى النضال القومي. 'لكي يقمن بدورهن الكامل والمحتم في الشؤون العالمية، وفي حلّ النزاعات بالسبل اللاعنفية، ينبغي على النساء توسيع قلوبهن واهتماماتهن لتتجاوز الحدود الضيقة لمنازلهن وأسرهن وأن يحتضن الإنسانية جمعاء'[264].

ركّز غاندي تركيزًا خاصًا على قضية النضال اللاعنفي، زاعمًا أن النساء يتمتعن بقدرة كبيرة على تحمل المعاناة، ولهذا يستطعن لعب دور أساسي في الحركة. وادّعى أن مبدأ 'اللاعنف' والمقاومة السياسية اللاعنفية مناسبان للنساء باعتبار أنهن غير عنيفات بطبيعتهن. فكتب في عام 1938 'أنا مؤمن فعلًا بأن المرأة ملائمة أكثر من الرجل لممارسة اللاعنف. لأن شجاعة المرأة على التضحية بالذات تفوق شجاعةِ الرجل على أية حال'.[265] وأشير إلى فكرة أن النساء، بما أنهن معتادات على أشكال من المقاومة السلبية في حياتهن اليومية، فإنهن يستطعن المشاركة بفعالية أكبر في المقاومة السلبية المنظمة اجتماعيًا وعدم التعاون.

فضلًا عن ذلك، سرعان ما تبنّت النساء الهنديات أنفسهنّ أيديولوجيا غاندي، وأيّدن *ساتياغراها* بوصفها شكلًا من أشكال النضال المناسب للمرأة على وجه الخصوص. ذكرت صحيفة *ستري دهارما* النسائية، في عام 1930: 'بما أن الخصائص التي يقدمها هذا الشكل الجديد من الحرب أنثوية أكثر منها ذكورية، فيمكن أن ننظر إلى صراع الحياة والموت هذا، الذي تخوضه الهند لتكون حرة، على أنه حرب نسائية'[266].

264- انظر (Mazumdar 1976: 56, 59)

265- انظر (Mies 1980: 125)

266- انظر (Everett 1979: 76)

كانت وجهات نظر جواهرلال نهرو حول وضع المرأة أكثر انسجامًا مع آراء الإصلاحيين المتنورين في تلك الفترة. ذلك أنه بعد تعاطفه مع قضية المستقرعات في أثناء وجوده في بريطانيا، وبعد اطلاعه على المناقشات الاشتراكية والليبرالية حول 'قضية المرأة'، اتخذ ما كان يعتبر في ذلك الوقت موقفًا 'تقدميًا' من قضايا المرأة. إذ أكد، على نحو خاص، على ضرورة عمل المرأة خارج المنزل، كي تكون مستقلة اقتصاديًا، وكي لا تنظر إلى الزواج على أنه مهنة. 'الحرية مرهونة بالظروف الاقتصادية أكثر حتى من السياسية، فإذا لم تكن المرأة حرة اقتصاديًا، وتكسب دخلها بنفسها، سيكون عليها الاعتماد على زوجها أو على شخص آخر، والمعتمدين على غيرهم ليسوا أحرارًا إطلاقًا'[267]. أدرك أن هذا الاستعباد الاقتصادي هو 'السبب العميق لمشكلات المرأة الهندية'، واستشف بوضوح أن الإصلاحات السطحية لن تخدم قضية تحريرها. 'إن نظام العائلة المشتركة عند الهندوس هو أحد مخلّفات عصر إقطاعي لا يتماشى مطلقًا مع الظروف الحديثة، ويجب أن ينتهي مع عادات وتقاليد عديدة أخرى. لكن الحل النهائي يكمن في إعادة تشكيل كاملة للمجتمع'[268].

وفي السياق نفسه، شكك نهرو نوعًا ما في الاسترجاع المستمر للتاريخ:

> يجب أن أعترف لكم بأنني مستاء جدًا من مصير المرأة الهندية اليوم. نحن نسمع الكثير عن سيتا وسافيتري. إنهما اسمان مبجلان في الهند، وهما حقًا كذلك، لكن لدي شعور بأن أصداء الماضي هذه تُستنهض أساسًا لإخفاء عيوبنا الحالية ولمنعنا من مهاجمة الأسباب

267- انظر (Luthra 1976: 5)

268- انظر (The Bombay Chronicle, 25 April 1929)

> العميقة لانحطاط وضع المرأة في الهند اليوم. (من خطاب في مدينة الله آباد، 31 آذار/ مارس 1928).

يتكشّف موقف نهرو الأكثر تقدمية أيضًا في أفكاره حول تعليم المرأة. إذ لم يوافق على فكرة أن هناك مجال محدد للنساء، وأن تعليم المرأة يجب أن يركز على أمور مختلفة. شارك في وضع حجر الأساس لكلية نسائية في مدينة الله آباد، لكنه اكتشف أن دليلها التعريفي ينص على أن مكان المرأة هو المنزل، وأن واجبها أن تكون زوجة مخلصة، تربي أطفالها بمهارة، وأن تكون مطيعة، بحكم الواجب، لأفراد أسرتها الأكبر سنًا. وكان صريحًا جدًا في انتقاده لمثل هذه الأفكار.

> هل لي أن أقول أنني لا أتفق مع هذه الفكرة عن حياة المرأة أو تعليمها؟ على ماذا تدل؟ إنها تعني أن للمرأة مهنة واحدة، وواحدة فقط، ألا وهي مهنة الزواج، وأن مهمتنا الرئيسية هي إعدادها لهذه المهنة. وحتى في هذه المهنة، قدرها أن تكون ذات أهمية ثانوية. عليها دائمًا أن تكون المساعدة المخلصة، تابعة وخادمة مطيعة لزوجها وللآخرين. أتساءل إن كان أيٌّ منكم هنا قد قرأ مسرحية 'بيت الدمية' لـإبسن، إذا كان الجواب «نعم»، فربما ستقدّرون كلمة 'دمية' عندما أستخدمها في هذا الصدد. لا يمكن أن يتكون مستقبل الهند من دمى وألعاب، وإذا جعلتم نصف سكان بلد ما مجرد ألعوبة بيد النصف الآخر، وعبئًا على الآخرين، فكيف لكم أن تحرزوا أي تقدم؟ لذلك، أقول إنه يجب عليكم مواجهة المشكلة بجرأة والقضاء على جذور الشر. (من خطاب في مدينة الله آباد، 31 آذار/ مارس 1928).

حثّ نهرو المرأة أيضًا على المشاركة في النضال القومي. إذ صرح في عام 1931، 'في الحرب الوطنية، لا يتعلق الأمر بالجنس أو الجماعة، فكل من ولد في هذا البلد يجب أن يكون جنديًا'[269]. تحدث نهرو بحماس بالغ عن النساء اللواتي شاركن في الحركة القومية، عن الآلاف اللواتي تحدين هجمات الشرطة والسجون. لكنه كان يعي تمامًا أن على النساء الانخراط في نضال مزدوج، ضد الإمبريالية وضد اضطهاد الرجال، وأن هذين النضالين مرتبطان ارتباطًا وثيقًا. فكتب:

> كنّ في معظمهن من نساء الطبقة المتوسطة، معتادات على حياة العزلة، ويعانين أساسًا من الكثير من أشكال القمع والتقاليد التي أفرزها مجتمع يسيطر عليه الرجل ولمصلحته. لقد كان لنداء الحرية دائمًا معنى مزدوجًا عندهن، ولا شك أن للحماسة والطاقة اللتين ألقين بهما بأنفسهن في النضال منابع في الرغبة في تخليص أنفسهن من العبودية المنزلية أيضًا، رغبة مبهمة، وبالكاد يدركنها، لكنها مع ذلك قوية[270].

النساء في العمل السياسي

على الرغم من التصريحات حسنة النية الكثيرة التي صدرت عن القادة الذكور، بقي معظمهم يرى أن دور المرأة في الأساس هو أن تكون ربة منزل داخل بنية عائلية محافظة. انضوت النساء في الصراع السياسي، وأُشيد بهن لأنهن ناشطات لاعنفيات جيدات، لكن الرجال اعتبروا القضايا الحقيقية التي تهمهن، بوصفهن نساء، ذات أهمية ثانوية. حلت القضايا الوطنية

269- انظر (Luthra 1976: 3)

270- انظر (Nehru 1962)

محل تحريض المصلحين الاجتماعيين الأوائل حول الشرور الاجتماعية التي تؤثر في وضع المرأة في العائلة، ما أدى إلى إهمال وضع المرأة الاقتصادي والاجتماعي المتفاوت. أكثر من ذلك، إن القضايا النسائية القليلة التي جرى تبنيها هي تلك التي كانت تهم المنظمات النسائية للطبقة الوسطى، مثل قضايا حق الاقتراع. على سبيل المثال، في عام 1917، التقت **ساروجيني نايدو** ومارغريت **كوزينز** ووفد من النساء نائب الملك، وقدّمن مطالب تتعلق بحق المرأة في الانتخاب، وفي عام 1919 كانت **ساروجيني نايدو** جزءًا من وفد رابطة الحكم الوطني الذي ذهب إلى بريطانيا للضغط من أجل إجراء إصلاحات وحق الانتخاب. في عام 1918، أيّد حزب المؤتمر الوطني الهندي منح حق التصويت للمرأة. وأجازت الإصلاحات الدستورية لعام 1919 للمجالس التشريعية المحلية اتخاذ القرار بشأن القضية. وفي عام 1921، كانت ولاية مدراس، حيث الأغلبية لحزب العدالة المناهض للبراهمة، أول ولاية تسمح للنساء بالتصويت. وتلتها ولايات أخرى، وفي عام 1926، منحت المرأة أيضًا حق الدخول إلى المجلس التشريعي، حيث أصبحت الدكتورة **موثولاكشمي ريدي** أول امرأة تنال عضوية المجلس التشريعي في مدراس في ذلك العام. لكن نضالها لإدخال تشريع اجتماعي، مثل مشروع قانون **ديفداسي** لحظر دعارة الفتيات الصغيرات في المعابد، واجه الاعتراض ولم ينجح[271].

كانت مشاركة النساء في الحركات الجماهيرية في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين جلية جدًا في أعمال معينة، مثل حملات *الخادي* (ارتداء ثوب منزلي الحياكة)، وفي الاحتجاجات أمام المتاجر التي تبيع بضائع أجنبية، وفي مسيرة **الملح** في عام 1930 (عندما حثّ **غاندي** الناس على كسر احتكار

271 - انظر (Lakshmi 1984: 22-3)

الحكومة لصناعة الملح، وذلك بالمسير إلى البحر وصنع الملح بأنفسهم)، وكذلك في المظاهرات السياسية العامة والتحريض الجماهيري الذي أسفر عن دعوة حزب المؤتمر إلى العصيان المدني. وكانت **كمالا ديفي تشاتوبادهايا**، ناشطة مناضلة في حزب المؤتمر، من بين أوائل من كسروا قانون الملح، واستذكرت ذلك:

> تقدمت آلاف النساء نحو البحر بخطى واسعة مثل محاربات فخورات... كنّ يحملن أباريق من الفخار والنحاس والنحاس الأصفر ... كيف كسرن قوقعة عزلتهن الاجتماعية العتيقة واندفعن إلى هذا الضوء القوي المنبعث من حرب مفتوحة؟ ما الذي حوّلهن إلى متمردات مناضلات؟[272].

انضمت النساء في جميع أرجاء الهند إلى الكفاح من أجل الاستقلال، وسجنت الآلاف منهن. إذ من بين الـ 80 ألف معتقل في أثناء مسيرة الملح، كان هناك 17 ألف امرأة. هنّأ مندوبو حزب المؤتمر في الجلسات التي عقدت في كراتشي في عام 1931 النساء 'اللواتي نهضن بالآلاف، وساعدن الأمة في الكفاح من أجل الحرية'[273]. اقترنت امرأتان مع هذه الفترة من الكفاح، هما **ساروجيني نايدو وكمالاديفي تشاتوبادياها**.

ساروجيني نايدو

كانت **ساروجيني نايدو** (1879-1949) ابنة **أغورنات تشاتوباديايا**، وهو بنغالي درس الكيمياء في جامعة كالكوتا، ونال درجة دكتوراه في

272- انظر (Basu 1976: 24)

273- انظر (Basu 1976: 29-30)

العلوم من أدنبرة في عام 1877. شارك في حركة **براهمو ساماج** للإصلاح الاجتماعي، وفي أنشطة حزب المؤتمر، ووكيل إحدى الكليات في مدينة حيدر آباد. تلقت **ساروجيني** تعليمها في مدينة مدراس، وتابعت دراستها لاحقًا في كامبريدج، وعادت إلى الهند في عام 1898.

تزوجت الدكتور ج. **نايدو** (G. Naidu) من جنوب الهند، وبذلك، كسرت في تلك السنة حاجزي الولاية والطائفة معًا. بحلول عام 1904، كانت **ساروجيني** قد حققت شهرة بوصفها شاعرة وخطيبة، وتأثرت بالزعيم الوطني المعتدل، ج. ك. **غوكهالي**. في عام 1914، التقت **غاندي** في إنكلترا، وكانت في السنوات اللاحقة من أتباعه المخلصين، وأصبحت أيضًا واحدة من المتحدثين الرئيسيين في حزب المؤتمر الوطني الهندي. في عام 1920، انضمت **ساروجيني** إلى حركة عدم التعاون بقيادة **غاندي**، ونظمت حملات في جميع أرجاء الهند حول هذه القضية. عملت مع **غاندي**، في أثناء فترة التصعيد القومي في أوائل الثلاثينيات، وكانت معه في **مسيرة الملح** في عام 1930، وفي مؤتمر الطاولة المستديرة في لندن في عام 1931، وفي أثناء الحراك اللاحق لحزب المؤتمر، حيث سجنت في عام 1942 في أثناء حملة 'اخرجوا من الهند'.

نظمت **ساروجيني نايدو**، خلال هذه السنوات من النشاط السياسي، حملات من أجل حقوق المرأة (بما في ذلك حق الانتخاب والتعليم والطلاق). في عام 1917، شاركت في حملة حقوق المرأة، وحاضرت حول موضوع تحرير المرأة، وقدمت التماسًا إلى وزير الخارجية حول حق النساء في الانتخاب؛ لكن كانت آراؤها محافظة، إذ كانت تحمل وجهة نظر تقليدية عن المرأة المثالية. علاوة على ذلك؛ 'انصب تركيزها على الانسجام والتعاون الرفاقي بين الرجل والمرأة في النضال المشترك من أجل الحرية والتقدم،

وليس على المواجهة'[274]. في عام 1926، أصبحت أول رئيسة لحزب المؤتمر، وحظي هذا الحدث باهتمام كبير خارج الهند. استحضرت، في خطابها الرئاسي، صورة مثالية عن الماضي؛ 'لقد عدتم، في انتخابكم لي رئيسة بينكم، في فترة محفوفة بالقضايا الخطيرة، إلى تقليد قديم، وأعدتم النساء الهنديات إلى الحقبة الكلاسيكية من تاريخ بلدنا'[275]. في ثلاثينيات القرن العشرين، كانت ناشطة في منظمة المؤتمر النسائي لعموم الهند، ومثلت التيار المعتدل من الإصلاحيين الذين، على الرغم من تنظيمهم حملات ضد التمييز ضد المرأة، كانوا أكثر انشغالًا بالنضال السياسي القومي، متجاوزين قضية تبعية المرأة داخل الأسرة.

كامالاديفي تشاتوباديايا

كانت **كامالاديفي تشاتوباديايا**، وهي زوجة أخ **ساروجيني نايدو**، أكثر راديكالية منها، وعكست حياتها جوانب النشاط العديدة في الحركة النسائية في ذلك الوقت. ولدت في جنوب الهند في عام 1903، لموظف حكومي من عائلة تقليدية ثرية. توفي زوجها بعد فترة قصيرة من زواجهما، وبدلًا من تبني حياة العزلة لأرملة من التاميل، صدمت المجتمع المحافظ بذهابها إلى مدينة مدراس للدراسة، وبزواجها من الكاتب المسرحي البنغالي **هاريندرانات تشاتوباديايا**؛ ومن خلال زواجها هذا أصبحت مرتبطة بعائلة متميزة؛ فشقيقة **تشاتوباديايا** هي **ساروجيني نايدو**، وشقيقه **فيرندرانات**، الذي جمع المنفيين السياسيين من الشيوعيين الهنود في برلين، كان متزوجًا زواجًا عرفيًا من **أغنيس سميدلي** (1892-1950)، (وهي شيوعية ونسوية أميركية،

274- انظر (Naravane 1980: 95)

275- انظر (Naravane 1980: 96)

حققت شهرة فيما بعد في الصين)، وقد التقتها **كامالاديفي** في عشرينيات القرن العشرين.

في عام 1926، كانت **كامالاديفي** أول امرأة تخوض انتخابات المجلس التشريعي في الهند، لكنها خسرت بفارق 200 صوت. وفضلًا عن أنشطتها في الحركة الوطنية الهندية، التي تسببت في سجنها لمشاركتها في مسيرة الملح و*ساتياغراها*، شاركت **كامالاديفي** في الحركة النسائية أيضًا. تأثرت بـ**مارغريت كوزينز** خلال سنوات دراستها في مدينة مدراس، وقد التقت نسويات في أوروبا في مطلع العشرينيات. وانضمت إلى حزب المؤتمر الاشتراكي في الثلاثينيات، وترأست جلسات الحزب في مقاطعة **ميروت**؛ وأثارت في خطابها الرئاسي نقطة مفادها أنه 'بدلًا من الهروب من حزب المؤتمر، ونعته بالبورجوازي'، ينبغي على الاشتراكيين 'الإمساك بحركة حزب المؤتمر ومنع قيادته من تحويله إلى حزب بورجوازي، ومن ثم سرقة تراث المؤتمر منا'[276].

تنقلت **كامالاديفي**، بعد طلاقها في عام 1933، على نطاق واسع في أوروبا والصين واليابان، لنشر قضية استقلال الهند. وسجنت لدى عودتها إلى الهند في عام 1942، لكنها استفادت من هذه الفرصة للكتابة بكثافة. في الفترة 1946-1947، كانت في لجنة عمل حزب المؤتمر بقيادة **نهرو**، وركزت أنشطتها، في السنوات اللاحقة، على تطوير مسرح قومي وإحياء صناعة الحرف اليدوية[277].

بحلول ذلك الوقت، لم تصبح النساء ناشطات في الهيئات السياسية والقومية فحسب، بل وفي منظمات تعود عضويتها وتوجهها لهن وحدهن.

276- انظر (Cobb 1975: 71)

277- انظر (Cobb 1975)

من أوائل تلك المنظمات، منظمة مؤتمر عموم الهند لإصلاح التعليم التي أُسست في مدينة بيون في عام 1927. صبّت هذه المنظمة اهتمامها على نشاطات تتعلق بإصلاح التعليم وقانون الزواج؛ وتبنّت قرارات تطالب بالتعليم الابتدائي الإلزامي، وزيادة التسهيلات للنساء في النظام التعليمي، وإلغاء زواج الأطفال، وتحديد الحد الأدنى القانوني لسنّ الزواج للفتيات عند 14 عامًا. ضمت المنظمة نساء من طبقات المجتمع العديدة –من عائلات إقطاعية ومن الطبقات الوسطى، وكذلك نساء مهنيات وناشطات سياسيات. وعكست شاغلات المناصب في المنظمة هذا التنوع: كانت نائبات الرئيسة، ملكة **سانغلي** والسيدة ج. س. بوز (J.C. Bose) و**ساروجيني نايدو**؛ وكانت **مارغريت كوزينز** رئيسة لجنتها، و**كامالاديفي تشاتوبادیایا** أمينة سرها. لكن رئيسة المنظمة كانت ملكة **بارودا** التي شاركت في تأليف كتاب بعنوان *مكانة المرأة في المجتمع الهندي* (نشرته دار لونجمان للنشر في لندن، في عام 1911)، حيث أثارت الآراء المطروحة فيه هجومًا من جانب النسوية الاشتراكية **ريبيكا ويست** التي قالت: 'إنها تتراجع خطوة إلى الوراء؛ هي في الواقع توصي النساء بتبني «مهن ناعمة»'[278].

كانت مشاركة النساء المسلمات في جلسات المؤتمر الذي عقد في دلهي في عام 1928 جلية؛ تغير اسم المنظمة إلى «المؤتمر النسائي لعموم الهند»، وعينت رئيسة مسلمة له، هي **البيجوم أم بوبال ميمونة سلطانة**. في عام 1929، انتخب المؤتمر النسائي لعموم الهند في باتنا **ملكة ماندي** رئيسة له، وتبنى قرارًا بتوسيع نطاق نشاطاته لتشمل 'النظر في جميع الشرور الاجتماعية التي تعيق تقدم التعليم'. لوحظ تغييرٌ آخر في مؤتمر عام 1930، وهو عندما انتخبت **ساروجيني نايدو** رئيسة، و**كامالاديفي تشاتوبادیایا** أمينة للسر.

278– انظر (Marcus 1982: 12)

أقرت تلك الجلسات قرارات حول حقوق النساء في الميراث بالتساوي مع الرجال، وشدّدت على ضرورة استقصاء شروط الحياة والعمل للنساء والأطفال من الطبقة العاملة، لكن لم تتخذ أي قرارات سياسية[279].

مع تطور الحركة القومية في الثلاثينيات، نشأت خلافات في الرأي داخل منظمة المؤتمر النسائي لعموم الهند تتعلق بانخراطه في القضايا السياسية. إذ رغبت بعضهن في البقاء بمنأى عن السياسة، لكن نساء حزب المؤتمر الوطني والحركات الشيوعية تزعّمن الجهود لتسييس منظمة المؤتمر النسائي لعموم الهند. وقد وصفت ناشطة شيوعية الانقسام الناتج داخل قيادة المنظمة كما يأتي:

> قسم ... أراد الحفاظ على المنظمة بعيدًا عن السياسة بكل أشكالها، سواء كانت ذات طابع وطني أو غير ذلك، بينما ارتأت أخريات أنه لا يمكن تحقيق تحرير المرأة الاقتصادي أو الاجتماعي من دون الاستقلال الوطني ولا من دون النضال من أجل العدالة الاجتماعية. بذلت الناشطات الشيوعيات قصارى جهدهن للعمل داخل المؤتمر النسائي لعموم الهند وتحويله إلى منظمة جماهيرية حية تتمكن فيه قطاعات واسعة من النساء من كل الطبقات من النضال لنيل حقوقهن ورفاههن[280].

كانت ناشطة يسارية أخرى من حزب المؤتمر، معروفة في تلك السنوات، هي **أرونا آصف علي (كانغولي بالولادة)**، وهي مدرّسة بنغالية هندوسية تزوجت زواجًا غير تقليدي من محام مسلم. انضمت إلى حراك **مسيرة الملح**

279- انظر (Chakravartty 1980: 196-8)

280- انظر (Chakravartty 1980: 199)

بزعامة غاندي في الثلاثينيات، وكانت ناشطة في حزب المؤتمر الاشتراكي. لجأت إلى العمل السري في أثناء حركة 'اخرجوا من الهند' في عام 1942، وانخرطت في أعمال العنف ضد البريطانيين في جميع أنحاء الهند. في عام 1945، اصطدمت مع غاندي حول قضية العنف، وانضمت إلى الحزب الشيوعي الهندي في عام 1952.

النساء والقومية الثورية

على الرغم من أن حزب المؤتمر الوطني الهندي، الذي تبنّى سياسة اللاعنف، تحت قيادة غاندي، كان المنظمة القومية المسيطرة، فقد وجدت جماعات قومية هندية اتبعت سياسة أكثر نضالية في العمل الثوري والعنيف. كانت تلك الجماعات نشيطة داخل الهند (وخاصة في البنغال والبنجاب ومهاراشترا)، وكذلك في الخارج، حيث تمكنت من حشد الدعم وتنظيمه. ارتبطت نساء أجنبيات عديدات بهؤلاء الثوريين والشيوعيين، من بينهن **إيفيلين روي** (زوجة م. ن. روي) و**أغنيس سميدلي**، اللتان عملتا مع الثوريين الهنود في المنفى في نيويورك وبرلين.

بهيكايجي كاما

تعتبر **بهيكايجي كاما** (1861-1936) أشهر امرأة هندية في الأوساط الثورية في أوروبا؛ تحدرت من أسرة ثرية في بومباي من الإصلاحيين الاجتماعيين البارسيين. في عام 1885، تزوجت **رستمجي كاما**، الذي كان محاميًا مواليًا لبريطانيا. تركت زوجها في سن السابعة والعشرين، وأصبحت ناشطة في السياسة القومية، فحضرت جلسات حزب المؤتمر الوطني في

بومباي. وذهبت إلى بريطانيا لتلقي علاج طبي في عام 1901، وهناك وقعت تحت تأثير كريشنافارما، وهو قومي ثوري هندي. جذبت خطبها الحماسية الاهتمام، فغادرت إلى باريس لتتجنب الاعتقال، وبقيت هناك في المنفى[281]. وفي عام 1907، عندما اعتقل القومي الهندي **لالا لاجبات راي**، تحدثت في تجمع احتجاجي في باريس، ودعت إلى مقاطعة البريطانيين قائلة:

> ما نفع التغني بماضي الهند المجيد ... إذا كنتم تعيشون العبودية اليوم؟ ... ما الذي يرغمكم على الخضوع؟ اخرجوا، وأقيموا الحرية والمساواة في ظل الاستقلال ... دعونا نتحد. إذا تكلمنا جميعًا بشجاعة مثل **لاجبات راي**، فكم من السجون والحصون يجب أن يبنوا قبل أن يتمكنوا من ترحيلنا أو سجننا جميعًا؟ ... أيها الأصدقاء! أظهروا الاحترام لأنفسكم، وأوقفوا الإدارة الاستبدادية كلها عبر رفض العمل لصالحها بأي صفة كانت[282].

في عام 1907، كانت **كاما** عضوة في الوفد البريطاني إلى مؤتمر الاشتراكية الدولية في شتوتغارت، حيث تحدثت ضد الإمبريالية البريطانية، ورفعت العلم الوطني الهندي. وألقت خطابًا مشبوبًا بالعواطف في هذه المناسبة:

> لا شك أنّ استمرار الحكم البريطاني كارثي عمليًا وضار جدًا بمصالح الهنود العليا. ينبغي على عشاق الحرية في جميع أنحاء العالم التعاون من أجل تحرير خمس الجنس البشري من العبودية ... أدعوكم ... للنهوض وتحية علم الاستقلال الهندي[283].

في باريس، أصبحت **كاما** محور النشاط الثوري الهندي في أوروبا.

281- انظر (Nanavutty 1977: 78-9)

282- انظر (Srivastava 1983: 55-6)

283- انظر (Srivastava 1983: 69)

كانت على علاقة وثيقة جدًا بالهنود الثوريين والأكثر راديكالية، ولا سيما **كريشنافارما**، وفير **سافاركار**، اللذين اعتبرهما البريطانيون إرهابيين وفوضويين. عندما سبح **سافاركار** إلى شاطئ مرسيليا من السفينة البريطانية التي رُحّل على متنها إلى الهند، وأعادته الشرطة الفرنسية إلى السلطات البريطانية، نظّمت **بهيكايجي كاما** احتجاجات في فرنسا، وحشدت اليسار الفرنسي ضد هذا الخرق للقانون الدولي. كانت **كاما** مسؤولة أيضًا عن صحيفتين ثوريتين، هما *فاندياتارام* و*تالوار* اللتان كانتا تصدران في جينيف، وتهرّبان إلى الهند. تنبّهت المخابرات البريطانية إلى تأثير **كاما**، وأعدت تقريرًا في عام 1913 تقول فيه إنها 'واحدة من الزعيمات المعروفات في الحركة الثورية في باريس' ولها صلات بالمجموعات الثورية في المنفى من بلدان أخرى[284]. هكذا، ليس مفاجئًا أن تصادر بريطانيا أملاكها في الهند، بعد أن فشلت في أن تسلمها فرنسا **كاما** بسبب اتصالاتها مع 'إرهابيين' هنود وأجانب. لكن الفرنسيين أوقفوها خلال الحرب العالمية الأولى[285]. خلال تلك السنوات، بقيت شابات بارسيات كثيرات، ممن أُبلغ عن أنهن متأثرات بها، تحت رقابة الشرطة، حيث كانت إحدى رفيقاتها **بيرين كابتن** (1888-1958)، وهي حفيدة القومي المعتدل **داداباي ناوروجي**. كانت قد جاءت إلى باريس في عام 1905 لتدرس في السوربون، وحضرت، في عام 1910، مع **كاما** المؤتمر الوطني المصري الأول الذي عقد في بروكسل[286]. وفي السنوات اللاحقة كانت ناشطة في حزب المؤتمر الوطني الهندي.

في الهند أيضًا، انخرطت النساء في النشاط العنفي والكفاحي في الفترات

284- انظر (Kulke 1978: 210)

285- انظر (Kulke 1978: 210-11)

286- انظر (Nanavutty 1976: 89)

المختلفة من الحراك. على سبيل المثال، **سارالاديفي تشودوراني** التي كانت تعمل مع منظمة سوهريد *ساميتي*، وتدعم الثوريين الذكور؛ و**هار ديفي**، التي كانت تجمع الأموال للثوار في لاهور. في أواخر العشرينيات، اندلعت مرحلة أخرى من أعمال العنف في الهند، شاركت فيها النساء. في دلهي، كانت **روباتي جين**، البالغة من العمر سبعة عشر عامًا، مسؤولة عن مصنع ينتج المواد الكيميائية لصنع القنابل. وكان لدى الثوري البنجابي **بهاغات سينغ** عدة مساعِدات، من بينهن **سوشيلا ديفي** التي سجنت مرات عدة، و**دورغا ديفي** التي انضمت إلى حركة الحرية في سن السادسة عشرة، وأطلقت النار على شرطي في بومباي. وفي كالكوتا في عام 1928، قامت مجموعة من الطالبات *تشاتري سانغا*[287] بتجنيد النساء الثوريات وتدريبهن، وتنظيم الحلقات الدراسية، وإعطاء دروس في ركوب الدراجات، وقيادة السيارات والقتال المسلح. عاش بعضهن في سكن للشباب، حيث كانت القنابل تُخبأ، ثم تُسلم للثوار. وكان من بين عضوات هذه المجموعة **كالبانا دوت**، التي كانت غالبًا ترتدي زيًا ذكوريًا، والتي اعتقلت، وأُبعدت مدى الحياة بسبب دورها في الغارة على مستودع الأسلحة في شيتاغونغ في عام 1930؛ و**بريتي واديدار** التي لقيت حتفها في الميدان بعد قيادة غارة على نادي موظفي سكة الحديد في عام 1932. وضمت المجموعة أيضًا شابتين صغيرتين **سانتي** و**سونيتي**، أطلقتا النار على قاضي مقاطعة **كاميلا**، وحكم عليهما بالسجن مدى الحياة؛ وكان هناك أيضًا **بينا داس** التي أطلقت النار على حاكم البنغال البريطاني في اجتماع جامعي في عام 1932 وسجنت؛ و**كمالا داس غوبتا** التي كانت تتظاهر بأنها دليلة مسافرين لتنقل القنابل في كالكوتا. استلهمت عضوات كثيرات في رابطة الطالبات من الزعيم في حزب المؤتمر الوطني

287- منظمة نسائية شبه ثورية في كالكوتا. [المترجم]

الهندي **سوبهاس تشاندرا بوز**، الذي كان أحد القادة الاشتراكيين الرئيسيين في حزب المؤتمر في الثلاثينيات، والذي أسس، في ألمانيا، ثمّ في جنوب شرق آسيا، جيشًا وطنيًا هنديًا لمحاربة البريطانيين. وجّه **بوز** نداء خاصًا إلى النساء للانضمام إلى الكفاح، وشكل ميليشيا نسائية سماها 'فوج ملكة جانسي النسائي'، وكان بقيادة **لاكشمي ساغال** التي نالت لقب نقيب.

انضم بعض أولئك النساء، واللواتي صنفن على أنهن 'إرهابيات'، إلى الحزب الشيوعي الهندي (الذي أُسس في عام 1921)؛ وكانت إحداهن **كالبانا دوت**، بطلة الغارة على مستودع الأسلحة في شيتاغونغ، والتي تزوجت لاحقًا من ب. ش. **جوشي**، الأمين العام للحزب الشيوعي من 1935 إلى 1948. وحسب الحزب الشيوعي، 'لم تتحول أولئك الشهيدات الإرهابيات من السياسة القومية العادية إلى الإرهاب إلا بسبب إحباطهن في حركات عدم التعاون التي اتبعها حزب المؤتمر؛ وقد مثّل تحولهن إلى الشيوعية مرحلة أعلى من 'النضج' السياسي'[288]. كتب ب. ش. **جوشي** معلقًا على ذكريات زوجته عن غارة تشيتاغونغ، 'أن تقرأ قصتها يعني أن تفهم مرحلة حية من مراحل حركتنا الوطنية، وكيف أصبحت الأغلبية العظمى من المعتقلين والسجناء الإرهابيين في الثلاثينيات شيوعيين' مضيفًا أن الإرهاب كان المرحلة الطفولية من حياتهم الثورية، والشيوعية 'هي المرحلة الناضجة'[289].

النساء في الحركة الشيوعية

كانت نساء أخريات عديدات ناشطات في الحزب الشيوعي الهندي في

288- انظر (Overstreet and Windmiller 1959: 235)

289- انظر (Overstreet and Windmiller 1959: 235)

العشرينيات والثلاثينيات. من بينهن **أوشاتاي دانغي** التي ترملت وهي بعد طفلة، فتحدّت الرأي التقليدي ضد زواج الأرامل مرة أخرى بأن تزوجت من الزعيم الشيوعي **ش. أ. دانغي**. تأهلت ممرضة بين عامي 1925 و1927 في بومباي، وشاركت في أعمال احتجاجية قامت بها الممرضات. في خضم موجة الإضرابات النضالية التي عمت الهند في عامي 1928 و1929، انخرطت **أوشاتاي دانغي** في عدة إضرابات لمصانع النسيج، وساعدت في تنظيم العاملات. كان الإضراب في مصانع النسيج البريطانية، على وجه الخصوص، والذي استمر ثمانية أشهر في عام 1929، من تنظيم النساء وقيادتهن بالدرجة الأولى؛ إذ في أثناء هذا الإضراب، طوقت النساء رب العمل، واحتجزنه[290]، وهو تكتيك سيصبح شعبيًا فيما بعد باسم «تكتيك التطويق».

بارفاتيباي بهور هي مناضلة شيوعية أخرى، كانت نشيطة في إضراب مصانع النسيج البريطانية؛ انحدرت **بارفاتيباي** من أصول اجتماعية متواضعة، وكانت تكسب عيشها من عملها خيّاطة، لكنها أصبحت فيما بعد خطيبة شعبية قوية ومنظمة لعمال النسيج[291]. **ميناكشي ساني**، منظِّمة شيوعية أخرى عملت في شولابور في ماهاراشترا بين عمال النسيج والبيدي، وهو نوع من السيجار. كانت ناشطة خلال فترة الانهيار الاقتصادي في أوائل الثلاثينيات، عندما حدثت عدة إضرابات عفوية. تقول **تشاكرافارتي**، كاتبَة عن إضراب عمال البيدي الناجح في عام 1936: 'كان مشهد العاملات المضربات عن العمل أمرًا نادرًا في تلك الأيام. الأمر الذي أحدث ضجة كبيرة ... حتى أن الروائي المهاراتي الشهير **ن. س. بهادكي** ... ذهب ليرى النساء المضربات ...

290- انظر (Chakravartty 1980: 178-9)

291- انظر (Chakravartty 1980: 180)

وكتب مسرحية من فصل واحد بعنوان الجمرة'. استفادت **ميناكشي ساني** من خبرتها في الإضراب لتنظم نساء الأحياء الفقيرة في **حلقات إنشادية**، حيث كانت الأناشيد تغنى بين النقاشات التي تتناول حوادث الأسبوع في الهند وغيرها. حظيت مجموعتها بالشعبية، وصارت تدعى لتنظيم جلسات مشابهة في أحياء فقيرة أخرى[292].

في أواخر الثلاثينيات وفي أثناء الحرب العالمية الثانية (1939-1945)، كانت الشيوعيات ناشطات في الكفاح القومي وفي العمل الإغاثي في أثناء مجاعة البنغال، بالتعاون أحيانًا مع منظمة المؤتمر النسائي لعمَوم الهند. وكانت نساء البنغال ناشطات بصورة خاصة، إذ أن الإقليم كان في صدارة الحراك القومي. في عام 1938، قامت حركة قوية في البنغال من أجل تحرير السجناء السياسيين الذين اعتقلهم البريطانيون بسبب نشاطاتهم الإرهابية، وسجنوهم في جزر أندامان. اجتمعت النساء من مختلف الجماعات السياسية في البنغال في هذا الحراك: 'أول محاولة لبناء تنظيم نسائي متّحد، تكون فيه النساء السياسيات في الطليعة'[293].

في ذلك الوقت، أسس اتحاد الطلبة لعموم الهند لجنة الطالبات لتعبئة الشابات المناضلات في جميع أرجاء الهند في منظمة منفصلة، وجاء الدعم الأكثر حماسًا من البنغال وبومباي والبنجاب. وفي عام 1940، عقدت الطالبات مؤتمرًا في لكنو برئاسة **رينو تشاكرافارتي** (مواليد 1917)، وهي شيوعية ناشطة كانت قد عادت مؤخرًا بعد تخرجها في كامبريدج (حيث كانت أمينة سر اتحاد الطلبة الهنود). وهي تستذكر اجتماع لكنو:

حكيت لهن عن خطر الفاشية التي لم تكن سوى الوجه المتطرف

292- انظر (Chakravartty 1980: 182-3)

293- انظر (Chakravartty 1980: 8)

من الإمبريالية. وحكيت لهن عن المعارك البطولية التي كانت تخاض في إسبانيا ضد فاشية **فرانكو** ... وعن تلك المقاتلة والقائدة الشجاعة والرائعة **لا باسيوناريا**[294]، التي تعتبر فخرًا لجميع النساء ... لكن الأهم هو الجبهة الموحدة الفريدة التي كان يجري بناؤها من أوروبا إلى الصين لوقف المدّ الفاشي[295].

نمت حركة الطالبات بسرعة؛ إذ ارتفع عدد عضواتها إلى 50 ألفًا في عام 1941، وأصبحت مصدر إلهام لعديد من الشابات. خلال تلك الفترة من العمل السياسي المكثف، تركت نساء كثيرات بيوتهن، على الرغم من معارضة الأهل، لمواصلة نشاطاتهن السياسية، وواجهت كثيرات خطر الاعتقال من جانب السلطات البريطانية. في عام 1940، اعتقلت زعيمة اتحاد الطالبات، **كامالا داس غوبتا**؛ فخلفتها **كالياني موخرجي** التي واصلت المشاركة في الحراك السياسي، وتزوجت لاحقًا من الناشط الشيوعي **موهان كومارامانغالام**[296].

في عام 1942، شكلت بعض الناشطات من اليسار: **كامالا تشاترجي ومانيكونتالا سين**، ورينو **تشاكرافارتي وإيلا ريد** الرابطة النسائية للدفاع عن النفس التي نمت بسرعة في جميع أنحاء البنغال. ساعد قصف اليابان للبنغال بالقنابل في إبراز الحاجة إلى الدفاع عن النفس، للبلد ولنسائها على حد سواء. رفعت الرابطة النسائية للدفاع عن النفس شعارات تتعلق بالدفاع عن الحرية وإطلاق سراح **غاندي** والقادة الوطنيين الآخرين، وانخرطت في أعمال

294- الاسم المستعار لدولوريس إيباروري (1895-1989)، وهي مناضلة سياسية إسبانية، اشتهرت في فترة الثلاثينيات أيام الحرب الأهلية الإسبانية، إذ كانت واحدة من قيادات الجبهة الشعبية ضد فاشية فرانكو. [المترجم]

295- انظر (Chakravartty 1980: 10)

296- انظر (Chakravartty 1980: 13)

الإغاثة في أثناء المجاعة: 'أصبح العمل الإنساني والعمل السياسي واحدًا لا يتجزأ. علّمن النساء أنه لا يمكن وضع حد لآلام الشعب الرهيبة في زمن المجاعة أو في الحرب من دون أن تكون لديه حكومة شعبية'[297].

أدت حوادث مجاعة البنغال المأساوية (1942-1944) إلى مشاركة النساء من كل الطبقات في العمل الإغاثي والحراك السياسي. على سبيل المثال، نظمت الرابطة النسائية للدفاع عن النفس في كالكوتا في عام 1943، مسيرة جوع سارت فيها 5000 امرأة هندوسية ومسلمة إلى المجلس للمطالبة بالغذاء والاحتجاج على ارتفاع الأسعار.

> سارت المتظاهرات بأسمالهن البالية، يحملن أطفالهن بين أذرعهن، جائعات وهزيلات أمام أعين جمهور كالكوتا، يخبرنهم ما عجزت الكلمة عن فعله، عن محنتهن البائسة. كانت المسيرة فريدة من نوعها، نموذجًا للتنظيم الفائق. لم تستطع الشرطة ولا مطاردي الشيوعيين فعل شيء. أثّرت هذه المظاهرة تأثيرًا هائلًا. كانت من أوائل الأعمال النضالية النسائية التي ألهبت مدينة كالكوتا. طالبت المتظاهرات بـ 'فتح مزيد من المتاجر، وبتأمين ملائم للإمدادات، وتخفيض سعر الأرز'. وعندما رفضن التحرك، وزّع رئيس الوزراء 100 كيس من الأرز على النساء مباشرة[298].

في عام 1943، عقدت الرابطة النسائية للدفاع عن النفس مؤتمرًا إقليميًا للنساء من المقاطعات الإحدى والعشرين في ولاية البنغال، أعلنت فيه الأمينة العامة: إن الرابطة باتت تضم 22000 عضوة. وعندما عقد المؤتمر

297- انظر (Chakravartty 1980: 21-4)

298- انظر (Chakravartty 1980: 29-30)

الثاني في عام 1944، ارتفع عدد العضوات إلى 43000. انصب التركيز، في تلك السنة، على إعادة تأهيل النساء اللواتي انحدر وضعهن إلى حدّ الفاقة والدعارة في فترة المجاعة. افتتحت دور عديدة للمعوزات ومراكز لرعاية الأطفال والإغاثة؛ كما ذكرت **إيلا ريد** في أثناء الدعوة إلى توسيع أنشطة الرابطة النسائية للدفاع عن النفس: 'عانت النساء ... أعظم المعاناة نتيجة المجاعة'[299].

خلاصة

تقدم هذه الدراسة عن مشاركة النساء في النضالات السياسية في الهند في القرن التاسع عشر وفي العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين، وعن مشاركتهن في الحركات من أجل تحسين وضع المرأة، مادة غنية لفهم بعض المشكلات التي واجهتها الحركات النسائية -نموذجيًا في العالم الثالث- فهمًا تاريخيًا. لقد كان الجانب الأكثر كشفًا هو النزعة المحافظة الجوهرية لما بدا تغييرًا جذريًا في الظاهر. على الرغم من تسليط الضوء على أسوأ التجاوزات، وإلغائها قانونيًا (مثل *الساتي*)، والتأكيد على تعليم المرأة، وحشد النساء من أجل المقاومة السلبية، فإن الحركة قدّمت وهم التغيير، بينما أبقت النساء داخل الحدود البنيوية للأسرة والمجتمع. لم تصبح البدائل الثورية أو التغييرات الاجتماعية الراديكالية التي تؤثر في حياة المرأة جزءًا أساسيًا من مطالب الحركة القومية في أي مرحلة من مراحل الكفاح الطويل من أجل الاستقلال، ولم ينشأ وعي نسوي ثوري داخل الحركة من أجل التحرر الوطني. لم تغتنم النساء في النضال القومي الفرصة لطرح القضايا التي تمسّهن بوصفهن نساء. وبدلًا من تحرير أنفسهن من القيود التقليدية والعبودية، كما

299- انظر (Chakravartty 1980: 67)

تقول **فينا مازومدار**: 'أعيد التأكيد على دور النساء داخل الأسرة بوصفهن زوجات وبنات وأمهات، أو امتد ليكون منسجمًا مع متطلبات العائلة في مجتمع متغير'[300]. هكذا، في حين كان على النساء الهنديات أن يشاركن في كل مراحل الحركة من أجل الاستقلال الوطني، فإنهن فعلن ذلك بطريقة مقبولة للقادة الذكور وبإملاء منهم، وهو ما كان متماشيًا مع الأيديولوجيا السائدة عن وضع المرأة. وكما أشارت **مييس**:

> إنّ إشراك النساء في النضال السياسي ضرورة تكتيكية لأي نضال من أجل التحرير الوطني أو مناهضة الاستعمار. لكن يتوقف على الأهداف الإستراتيجية لتلك الحركة ما إذا كانت الأسرة البطريركية محمية، باعتبارها الوحدة الاجتماعية الأساسية، أم لا. فحقيقة أن النساء أنفسهنّ قد قبلن بوظيفتهن التكتيكية المحدودة ضمن حركة الاستقلال، جعلت منهن أدوات ممتازة في النضال. لكنهن لم يطورن إستراتيجية من أجل نضالهن التحرري من أجل مصالحهن الخاصة. ذلك أنهن بإلحاق تلك الأهداف بالقضية الوطنية، امتثلن لمثال **باتيفراتا**[301] أو **ساتي** التقليدي عن المرأة المضحية بنفسها[302].

على أية حال، إن الأمثلة على مشاركة النساء النضالية في الصراعات السياسية، فضلًا عن مشاركتهن في الإضرابات واحتجاجات الطبقة العاملة والتمرد الفلاحي (بما في ذلك، نضالات الفلاحين في تيلينغانا في مطلع الخمسينيات)، جميعها تبين أن النساء الهنديات لعبن دورًا بارزًا في

300- انظر (Mazumdar 1976: 63)

301- هي التي لا تملك أي فكرة عن أي أحد أو أي شيء سوى زوجها، السيدة التي تحيا حياتها بإيمان لا يتزعزع بزوجها. [المترجم]

302- انظر (Mies 1980: 121)

حركات الاحتجاج الديمقراطية والمناهضة للإمبريالية والرأسمالية على مدى فترة طويلة من الزمن. على عكس النموذج التقليدي من النساء الذي يروّج له حتى يومنا هذا بطرق مختلفة، فقد كان للنساء الهنديات تقليد آخر من الكفاحية والنشاط الشجاع في الحركات من أجل التغيير الاجتماعي والسياسي.

الفصل السابع

تحرير المرأة وتبعيتها في سريلانكا

مضينا بروح المناضلين المتحمسين، وأجبنا عن الأسئلة بطريقة ملهمة. سأل **اللورد دانمور** عمّا إذا كنا نريد أن تحصل العاملات التاميليات الهنديات في المزارع على حق التصويت. فأجبت 'بالتأكيد، إنهن نساء أيضًا. نريد أن تتمتع جميع النساء بحق التصويت'.

أغنيس دي سيلفا، رئيسة الوفد النسائي إلى لجنة الإصلاح الدستوري، 1927[303]

اجتذبت سريلانكا قدرًا كبيرًا من الاهتمام في عام 1960، عندما أصبحت **سيريمافو باندارانايكا** أول امرأة تتولى رئاسة الوزراء في العالم؛ فُسّر ذلك، على نطاق واسع، في سريلانكا وفي الخارج، على أنه مؤشر على دور المرأة ووضعها في المجتمع السريلانكي، وضع يقوم على الاستقلالية والمساواة. ولتأكيد هذا التفسير، أشير إلى أن المرأة في المجتمع القديم كانت تتمتع بمكانة مهمة، وأن المرأة في سريلانكا لم تعان من كثير من الشرور الاجتماعية التي كانت تؤثّر في النساء في الدول المجاورة، مثل، *الساتي*، والبردة، وزواج الأطفال، وحظر زواج الأرامل، وأن النساء في سريلانكا الحديثة كنّ يتمتعن بنوعية حياة أفضل مقارنةً مع دول آسيا الأخرى -فمعدل تعلّم القراءة والكتابة

303- انظر (Russell1981: 58)

بين النساء 83 في المئة، ومعدل وفيات الأمهات 1.2 لكل 1000 ولادة حية، ومتوسط العمر المتوقع 67 عامًا وفق معدلات اليوم، وهو ما تحقق على الرغم من الانخفاض النسبي في الناتج القومي الإجمالي. بيد أن نظرة فاحصة على مكانة المرأة في المجتمع السريلانكي، القديم والحديث على حد سواء، تكشف أنه، على الرغم من الظروف التي تبدو في صالحهن ، فقد عاشت النساء ، ولا زلن، في حالة من التبعية.

يقدّم تاريخ سريلانكا القديم عددًا من الأمثلة على نساء أسهمن في الحوادث السياسية والدينية في عصرهن. تقول الأسطورة أنه قبل 2500 عام، حكمت سريلانكا ملكة 'عفريتة'، هي **كوفيني**؛ وفي فترات لاحقة من التاريخ، حكمت النساء بموجب حقهن الشخصي، فكانت هناك ملكات، مثل: **أنيولا ديفي وسوما ديفي وليلافاتي وسوغالا** التي قادت جيوش مملكتها إلى المعركة. بيد أن أولئك النساء كنّ، على الأغلب، أمهات ملوك وشخصيات مهمة أخرى أو زوجاتهم أو بناتهم؛ ولم تعكس تلك النساء الاستثنائيات الوضع السائد للمرأة في المجتمع السريلانكي القديم.

أثّر موقع سريلانكا الجغرافي، بوصفها جزيرة تقع على طرف شبه الجزيرة الهندية، في ديموغرافيا البلد ومجتمعه وثقافته. إذ يتكون السكان من مجموعتين إثنيتين رئيسيتين -هما السنهال والتاميل- نتيجة موجات هجرة متتالية من جميع أرجاء الهند، والاختلاط، بدرجات متفاوتة، فيما بينهم ومع السكان الأصليين؛ وفي أثناء فترات لاحقة، استقر أيضًا تجار عرب ومسلمون، إضافة إلى الأوروبيين، في الجزيرة. طوّر السنهاليون، الذين يشكلون الجماعة الإثنية الرئيسية، نظام ريّ واسع في القرن الخامس الميلادي، مما مكّن من زراعة الأرز في مساحات شاسعة من الحقول ونمو مجتمع زراعي مزدهر. وظّف الملوك والجهاز البيروقراطي والمعابد البوذية

الفائض الناتج، وكان كافيًا لتشكيل الأساس لحضارة متقدمة. كانت الدولة السريلانكية، منذ نحو القرن الرابع قبل الميلاد فصاعدًا، جزءًا من نظام سياسي إقليمي شمل عدة ممالك في جنوب الهند، تحالفت أحيانًا، وتحاربت في أحيان أخرى. هكذا، قامت علاقات وثيقة دائماً بين الهند وسريلانكا، وكانت أنظمتهما الاجتماعية والأيديولوجيا المتعلقة بالمرأة متشابهة إلى حدّ ما. وكما أشرنا في الفصل الخاص بالهند، كان دور المرأة الرئيسي في المنزل، أمًا أو زوجة أو ابنة، خاضعًا للذكور في الأسرة. غير أنّ الميزة النوعية الوحيدة في الأيديولوجيا السريلانكية هي استمرار وجود البوذية التي لعبت دورًا حاسمًا في تشكيل الثقافة السريلانكية. وعلى الرغم من ولادة بوذا في الهند، فإن الدين الذي أتى به اختفى تقريبًا من بلد ولادته، بينما واصل الازدهار في سريلانكا وبلدان آسيوية أخرى. دخلت البوذية إلى سريلانكا في القرن الثالث قبل الميلاد، وسرعان ما أصبحت الديانة السائدة. اعتنقها الملوك وكبار المسؤولين والشعب، وأصبحت دين الدولة، حتى باتت الأيديولوجيا التي تضفي الشرعية على النظام الحاكم. على ضوء دور البوذية المركزي في سريلانكا (وبعض المناطق الأخرى في آسيا)، قد يكون من المناسب، عند هذه النقطة، نقاش بعض جوانب موقفها من المرأة.

البوذية والمرأة

ظهرت البوذية في سهل الغانج في الهند في الوقت الذي حلت فيه الزراعة المستقرة محل الاقتصاد الرعوي السابق، وحين أصبحت تجارة الفوائض الزراعية جزءًا مهمًا من الاقتصاد، وأظهرت للوجود طبقة تجارية حضرية، وعندما كانت البنى الاجتماعية القبلية تفسح الطريق للملكيات

المطلقة[304]. لم يعد التقليد البراهمي المترافق مع الاقتصاد الرعوي الأسبق عهدًا يلائم هذا المجتمع المتطور بسرعة، وكانت البوذية الديانة الأهم من بين عدد من الديانات التي ظهرت في تلك الفترة. عارضت البوذية، في هذا السياق، الكثير من تعاليم البراهميين وممارساتهم الشعائرية؛ ودور المرأة في المجتمع هو أحد المجالات التي كان للإصلاحات البوذية بعض التأثير المباشر فيها. ذلك أنّ نظام المجتمع البراهمي قام، كما أشرنا في دراسة الهند، على الطبقات وكان بطريركيًا جدًا؛ إذ أنكر على المرأة أي دور سوى الدور المنزلي. وسّعت البوذية المجال الاجتماعي للنساء، وكان أهم جانب في ذلك هو قبول النساء في صفوف الكهنة، في حين اقتصرت الشعائر في الممارسة البراهمية على الرجال.

أصبحت نساء كثيرات من جميع طبقات المجتمع، من العائلات الملكية ومن أسر التجار الأغنياء الحضريين ومن عامة الشعب، راهبات بوذيات. إلى درجة أن لدى النساء اليوم أسلوب حياة بديلًا مقبولًا ثقافيًا، إذ تضاءلت سيطرة الذكور على حياتهن الاجتماعية وحياتهن الجنسية. كانت الأسباب التي دفعت النساء للدخول في نظام الرهبنة البوذي عديدة؛ ورد بعضها، على نحو مؤثر، في قصائد الراهبات أنفسهن نحو العام 80 قبل الميلاد. تقول **سيومانغالاماتا**، وهي زوجة صانع حصر، تحولت إلى راهبة:

أوه أيتها المرأة، انطلقي حرةً تمامًا ! كم أنا حرة!
كم أنا حرةٌ حريةً مطلقة من أعمال المطبخ الشاقة
كنت بائسة ومتّسخة بين أواني الطبخ
وزوجي المتوحّش لا يساوي أكثر
من الشماسي التي يجلس ويحوكها[305].

304- انظر (Kosambi 1965: 144ff).
305- انظر (Rhys Davids 1909: 25)

وتتحدث راهبة أخرى، اسمها **موتا**، عن الفكرة نفسها:

أوه، أنا حرة، حقًا! أوه، أنا حرة بكل فخر
هل أتمتع بالحرية من ثلاثة أشياء عفنة:
من الرحى والهاون والسيد الأحدب!
آه، لكنني متحررة من البعث والموت،
وكل ما يجرّني إلى الوراء ولى[306].

هكذا، كان التخلص من أعباء الحياة المنزلية المهينة أحد أسباب الدخول في نظام الرهبنة. ربما يكمن سبب آخر في رغبة مواجهة الاعتقاد القائم بعجز المرأة المتأصل في المجال الروحي. يسخر **مارا**، إله الموت من الراهبة **سوما**:

تلك المكانة المتميزة التي يمكن أن يصلها الحكماء
صعبة المنال. وبوعيها ذي الإصبعين
ما من امرأة مؤهلة لنيلها![307]

هنا، يشير **مارا** 'الشرير' بازدراء إلى الفكرة المسلم بها حول ذكاء المرأة ووعيها. ذلك أن امرأة تسلق الأرز منذ صباها، لكنها، على الرغم من كل هذه التجربة، لا تعرف أبدًا اللحظة التي ينضج بها الأرز تمامًا؛ بل يجب أن تأخذ بعض الأرز، وتفركه بين إصبعيها. تتحدى الراهبة **سوما** هذا الرأي قائلة:

كيف يجب أن تعيقنا طبيعة المرأة ؟
عندما تقف القلوب بثبات، فمن ذا الذي يمضي
بمعرفة متزايدة قدمًا في الطريق؟...

306- انظر (Rhys Davids 1909: 15)
307- انظر (Rhys Davids 1909: 45)

هل أنا امرأة في هذه الأمور،
أم أنا رجل، أو ما عساني أكون إذَن؟[308]

يبدو أنّ السبب الرئيسي الآخر لدخول نظام الرهبنة يكمن في رغبة الخروج من مجال الجنسانية التي يهيمن عليها الذكور، كما هو واضح في الأشعار التي تنسب إلى **أمبابالي** و**فيمالا** اللتين كانتا محظيتين سابقًا. وصفت **إيزيداسي**، وهي ابنة تاجر ثري، مصائب الحياة الدنيوية والتزامات الزواج:

تحيتي التي كنت ألقيها صباحًا ومساءً
على والدَي زوجي، وأنا أحني
رأسي وأركع عند أقدامهما،
حسب التعليم الذي أعطي لي .
كان أخوات زوجي وإخوته أيضًا،
وجميع أقاربه، ما أن يدخلوا
حتى أنهض بحماس خجول وأفسح لهم المكان.
أمّا الطعام أو المسلوقات أو المجففات والمشروبات،
التي كان ينبغي تخزينها، فكنت أضعها جانبًا،
وأقدمها وأعطيها لمن هي له مستحقة.
كنت أنهض باكرًا، وأعالج أمور المنزل
ثمّ أنظف يدي وقدمي جيدًا، لأقدم تحية مليئة بالاحترام لسيدي.
وآخذ المشط والمرآة والمراهم والصابون
أهندمه وأرتبه كما يفترض بخادمة.
كنت أسلق الأرز؛ وأغسل القدور والأواني

---

308 - انظر (Rhys Davids 1909: 45-6)

وكما تساعد أم طفلها الوحيد،
كنت أساعد رجلي الصالح[309]

لكن إيزيداسي تشكو من أن زوجها نبذها، على الرغم من كل جهودها.

أمّا أنا، التي كنت أكدح بلا حدود
وأخدم بعقل مستكين،
أنهض باكرًا، مثابرة وطيبة دائمًا،
فلم يحمل لي سوى نفور مؤلم[310]

على الرغم من أنّ قبول النساء في نظام الرهبنة فتح لهن فضاء أوسع، فقد بقي فضاء خاضعًا للسيطرة. تمتعت الراهبات بقدر كبير من الاستقلالية في تنظيمهن الداخلي، وحظر عليهن تحديدًا تقديم أي خدمة ذات طابع شخصي للرهبان، مثل غسل ثيابهم. مع ذلك، كانت الراهبات عمومًا تابعات للرهبان؛ إذ ينبغي على جميع الراهبات، مهما علا شأنهن في نظام الرهبنة، الانحناء إجلالًا أمام أي راهب، مهما قلّ شأنه؛ وفي المسائل الفقهية والانضباطية، يجب أن يتلقين التوجيهات من الرهبان؛ وكان في مقدور الرهبان التحدّث في جمع من الراهبات، لكن لم يكن في مقدور أي راهبة التحدث في جمع من الرهبان. مع ذلك، وحتى في ظل تلك الشروط، بقي ذلك توسيعًا كبيرًا لدور المرأة.

سرعان ما أعقب دخول البوذية إلى سريلانكا إنشاء أخوية للراهبات. إذ يقال لنا: إن نساء من جميع الطبقات في المجتمع أصبحن راهبات. وفي حين سعت النساء الأجرأ إلى التخلص من التقاليد المتشددة بهذه الطريقة،

309- انظر (Rhys Davids 1909: 158)
310- انظر (Rhys Davids 1909: 159)

فإن النظام القديم سرعان ما أعاد تثبيت نفسه فيما يتعلق بعموم النساء. كان تأثير البوذية الحميد فعالًا، لا في الحدّ من قسوة النظام الطبقي فحسب، بل وفي الحدّ من بعض المظالم الفاضحة التي كانت تمارس ضد المرأة، مثل *الساتي* وحظر زواج الأرملة مرة ثانية. بيد أنه، وعلى الرغم من عدم وجود تلك الممارسات في سريلانكا، ومع فتح بعض جوانب المجالات غير المنزلية أمام النساء، فقد بقيت البنى الاجتماعية بطريركية، وأبقت المرأة في دورها التابع، الذي يعتبر سمة مميزة للمجتمعات التقليدية.

يبين المقتطف التالي من **الكافياسيكريا** -وهي قصيدة روائية سنهالية من القرن الخامس عشر، مازالت شائعة في النصوص المدرسية- دور المرأة وإعادة إنتاجه. تتضمن المقاطع الشعرية نصائح من أب لابنته عند الزواج:

لا تغادري منزلك دون إذن زوجك؛
وعندما تخرجين، امشي الهوينى، وتأكدي من أن لباسك محتشم.
كوني مثل خادمة لزوجك ووالديه وأقاربه.

لا تقبلي في صحبتك المومس المتلونة
أو اللصة أو الخادمة أو الممثلة أو الراقصة
أو بائعة الزهور أو غاسلة الملابس.

اكنسي بيتك وحديقتك بانتظام، وتأكدي من نظافتهما دائمًا.
تأكدي من أنك تضيئين
القناديل للآلهة عند الفجر، وعند الغسق.

عندما يعود زوجك إلى المنزل من رحلة،
لاقيه بفرح، واغسلي قدميه؛
لا تفوّضي هذه المهمة للخدم.

لا تقضي وقتك واقفة على باب بيتك،
ومتسكعة في الحدائق والمنتزهات، ولا
تتقاعسي في واجباتك المنزلية.

احفظي الآلهة في منزلك. لا تمنحي
أي شيء، حتى لأطفالك،
دون موافقة زوجك.

وإذا بدا اهتمام زوجك متحولًا إلى مكان آخر،
لا تفاتحيه في الموضوع، دعي دموعك تكون
المؤشر الوحيد على أساك.

اهتمي بشهية زوجك في الطعام، وتأكدي من أنه
راضٍ على الدوام، أطعميه، وتأكدي من
رفاهه مثل أم.

عندما تأوين إلى زوجك فلتكوني مثل إلهة،
جميلة، مكسوة بالحرائر الملونة والحلي والعطور الفواحة الذكية.

كوني آخر من يأوي إلى الفراش، وأول من ينهض.
وعندما يصحو زوجك، احرصي على أن تكوني إلى جانبه.

حتى إذا بدا زوجك غاضبًا وباردًا،
لا تقسي عليه، بل كوني لطيفة ومتسامحة
لا تفكري أبدًا في أن تنشدي راحتك في مكان آخر.

كانت تلك المواقف مألوفة لكلتا المجموعتين الإثنيتين الرئيستين اللتين تقطنان الجزيرة، السنهالية والتاميلية، وعلى الرغم من التغييرات الكثيرة التي

سنشير إليها لاحقًا، فقد استمرت في المجتمع السريلانكي حتى يومنا هذا. ويذكرنا مفهوم الجمال الأنثوي السائد في سريلانكا بالتقاليد الهندية أيضًا. إذ تصف أبيات سنهالية من القرن الخامس عشر، كثيرًا ما يستشهد بها، من قصيدة *سالاليهيني سانديسايا* (المتأثرة بالشعر السنسكريتي)، المرأة الجميلة المثالية صاحبة الشعر الأسود الداكن الذي يصل الأرض، والعينين اللتين تشبهان زهرتي لوتس، والأسنان التي تشبه حبات اللؤلؤ:

وجهٌ كالبدر،
وخصرٌ يمكن تطويقه باليدين،
ووركان واسعتان كعجلة عربة،
وثديان كأنهما بجعتان ببشرة ذهبية.
عذراء إلهية لولا رفرفة جفونها[311]

يشهد الأدب اللاحق على استمرار المواقف في كتاب **كافياسيكريا**. إذ تقول إحدى الشخصيات النسائية في مسرحية شعبية من عشرينيات القرن العشرين، بعنوان **إيهيليبولا ناتيا**: 'أنت تعلم، يا سيدي، أن ليس من عادة السيدات السنهاليات ذوات المنبت الأصيل التحقيق مع أزواجهن لدى عودتهم إلى البيت، أين كانوا ولماذا تأخروا'، ثم تغني:

أنا خادمة سيدي...
أنا خادمته.
وبسبب ذنوبي الماضية
أنا مقيدة إلى المنزل
أما الأمور خارجه

311 – انظر (Voice of Women 1980: 12)

فلا تعنيني.
أنا خادمة سيدي[312]

تنبع هذه الإشارة إلى الماضي من تصوّر شائع في البوذية في سريلانكا، وهو أن الإنسان يولد امرأة نتيجة ذنوب في أجيال سابقة. تقليديًا، كان هناك طموح مشترك بين النساء، وهو أن يولدن رجالًا في جيل ما في المستقبل، لأن الرجل وحده يمكن أن يصبح بوذا.

وهكذا، فالأيديولوجيا المتبعة في سريلانكا التقليدية توجب على النساء أن يتبعن الذكور في جميع الأوقات، لكن كانت هناك فروقات مع الوضع في البلدان المتاخمة. على الرغم من أن الطائفة مثّلت عاملًا مهمًا داخل المجتمع الهرمي، فإنها لم تكن صارمة كما هي الحال في الهند وعقيدتها البراهمية. فالنساء لم يكنّ قادرات على دخول نظام الراهبات البوذي فحسب، بل كان الرجال والنساء يتشاركون جنبًا إلى جنب في ممارسة الشعائر الدينية. وبين الفلاحين، كانت النساء يعملن جنبًا إلى جنب مع رجالهن، على الرغم من أن بعض المهمات في الدورة الزراعية كانت ممنوعة عليهن. ذلك هو النظام التقليدي الذي تأثر بظهور الرأسمالية، وتغيّر معها.

التغيرات في ظل الإمبريالية

جاء الحكم الأجنبي إلى المناطق الساحلية من سريلانكا في عام 1505 من خلال البرتغاليين الذين سيطروا على بعض المناطق البحرية مدة 150 عامًا. ثمّ خلفهم الهولنديون، ليحكموا تلك المناطق من عام 1656 إلى عام 1796، بينما سيطر البريطانيون على كامل البلد من عام 1815 إلى عام

312 - انظر (Voice of Women 1980: 13)

1948. كانت مقاومة الإمبريالية في أثناء الاحتلال البرتغالي والهولندي مستمرة، من ثورات صغيرة إلى انتفاضات كبرى استطاعت أن تحاصر الأجانب في الخليج لفترات طويلة. في القرن التاسع عشر، وبعد سقوط مملكة كاندي في عام 1815، اتخذت معارضة الحكم الأجنبي أشكالًا مختلفة. إذ بالإضافة إلى 'التمرد الكبير' الذي حدث في عام 1818، ودام عامًا ونصف العام، ونجح في الإطاحة بالبريطانيين تقريبًا، عاشت محافظات كاندي حالةً من الغليان المستمر، بلغ ذروته في تمرد عام 1848، واستمد بعض قادته إلهامهم من الحركات الثورية التي كانت تشهدها أوروبا حينذاك.

أدى ظهور الإمبريالية إلى تغيرات أساسية في بنى البلاد الاجتماعية والسياسية. فقد قمع المحتلون البرتغاليون والهولنديون الديانات التقليدية، وفرضوا مؤسسات اجتماعية وسياسية وتعليمية جديدة على الناس. وإحدى الممارسات الاجتماعية التي حاول الحكام الأجانب تغييرها بالقوة، هي تلك المتعلقة بالزواج. كانت قوانين الزواج السائدة بين السنهاليين في مرحلة قبل الاستعمار انعكاسًا للمجتمع الزراعي القائم. إذ كان من الممكن أن تتزوج المرأة وفق تقليد ديغا أو بينّا. كان زواج ديغا يعني أن تذهب الزوجة إلى منزل الزوج، وتصبح جزءًا من عائلته؛ وكانت تُمنح مهرًا، ولا يكون لها حقوق أخرى في الميراث. أمّا في زواج بينّا فكانت الزوجة هي المركز؛ إذ يقيم الزوج في منزل الزوجة؛ وفي هذا النوع من الزواج، كانت المرأة مخولة بحصة مساوية من الميراث عند وفاة والدها، ويكون زوجها معرّضًا للطرد حسب مشيئتها. كانت الطائفة وغيرها من الاعتبارات تدخل في عقد الزواج الذي يمكن حله بالتراضي. مورس تعدد الأزواج، ولا سيما تعدد الأزواج الأخوة (أن تتزوج امرأة واحدة عدة أخوة في آن واحد)، في مناطق كاندي، لكنه لم يكن واسع الانتشار.

أدخل الهولنديون النظام القانوني الهولندي الروماني البطريركي إلى المناطق البحرية الخاضعة لسيطرتهم، وفرضوا قوانين زواج وميراث جديدة. وعندما احتل البريطانيون كاندي، حاولوا تغيير قوانين الزواج، معتمدين، إلى حد كبير، على نفور أخلاقي فيكتوري من تعدد الأزواج؛ فينبغي أن تكون الزيجات أحادية، والتسجيل ضروري لاعتبار الأطفال شرعيين، ولتكون لهم حصة قانونيًا في الميراث. أثارت محاولات تنفيذ هذا القانون مشكلات، لأن أغلبية الناس في مناطق كاندي تجاهلوا ببساطة شرط التسجيل. وهكذا، اضطرت الحكومة إلى تقديم تسوية واقعية. وعلى الرغم من بقاء مشكلات الميراث مستعصية، فإن القوانين الجديدة 'حرّرت الأسس التي يمكن أن تلغي الزواج عبر تضمين شرط الموافقة المتبادلة، وتمكين موظفي الإدارة الحكومية على مستوى المنطقة والإقليم من منح الطلاق بعد التحري، مستغنين بذلك عن جلسات الاستماع في المحاكم'.[313] ومازال الكانديون ينعمون بهذا الشكل من عقد الزواج الذي يعدّ أكثر تحررًا.

تطور شكل التنظيم الاقتصادي الزراعي بسرعة في أثناء الاحتلال البريطاني (في البداية القهوة ولاحقًا الشاي والمطاط وجوز الهند). إذ أدى توسع الرأسمالية الزراعية إلى صعود طبقة بورجوازية وطبقة عاملة سريلانكيتين في عقود النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وتقريبًا منذ عام 1900 فصاعدًا، بدأت البورجوازية المحلية بالمطالبة بالحقوق الديمقراطية وتكافؤ الفرص والإصلاحات السياسية. وعبّرت عن مطالبها، في القرن التاسع عشر، من خلال حركات دينية وثقافية، وفي السنوات الأولى من القرن العشرين من خلال الحراك السياسي من أجل إصلاحات دستورية. بدأت الطبقة العاملة أيضًا، منذ عام 1890 فصاعدًا، الحراك من أجل

313- انظر (Tambiah 1978: 277)

تحسين الظروف الاقتصادية، ومن أجل حق تشكيل النقابات، ولجأت إلى الإضرابات في مناسبات عديدة. قاد هذه الحركات الدينية والقومية والعمالية رجال من البورجوازية والبورجوازية الصغيرة السريلانكية، لكن كان هناك على الدوام عدد قليل من النساء ممن دعمنهم وشاركنهم. في هذا الصدد، كان الوضع في سريلانكا مشابهًا جدًا لتلك الحركات التي قامت في بلدان أخرى.

لتقييم الأشكال المختلفة من النضال التي شاركت بها النساء في سريلانكا في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، من الضروري أن نميز بين طبقتين: الأولى، النساء العاملات في القطاعات الزراعية والريفية والحضرية اللواتي شاركن في نضالات الطبقة العاملة من أجل الحقوق السياسية والاقتصادية؛ والثانية، نساء الطبقة الوسطى، اللواتي قام بعض منهن بحملات مطالبة بوضع مساوٍ لوضع رجال الطبقة الوسطى، وطالب بعض آخر بتغييرات جذرية في المجتمع القائم. مُهدت الطريق لهذه التطورات من خلال توسع الفرص التعليمية للبنات، التي سبق وتطوّرت حتى في القرن الثامن عشر إلى مرحلة متقدمة بما يكفي لإعطاء مدرسة للشاعرات.

شاعرات القرن الثامن عشر

كان التعليم في مرحلة ما قبل الاستعمار في سريلانكا، وإلى حدّ بعيد، مهمة الرهبان البوذيين، وكان يجري في المعابد والمؤسسات التعليمية الرهبانية المعروفة باسم بيريفيناس. في هذا السياق، كان مفتوحًا للرجال أساسًا. ثمة أمثلة مدونة على نساء قيل إنهن كنّ ضليعات في اللغة السنسكريتية والأدب السنهالي، لكن بنية التعليم وشكله جعلا من المحتمل أن تكون تلك النساء من الطبقات العليا استثناءً نادرًا؛ أما عموم النساء فكنّ أميات وغير متعلمات.

كان نظام المدارس الأبرشية الذي أسسه الهولنديون في المناطق الخاضعة لسيطرتهم جزءًا من أنشطتهم الكنسية أيضًا، واعتبر التعليم 'وسيلة حاذقة للتبشير وسلاحًا أشد فعالية، ربما، من طريقة الإكراه المباشر'[314]. كانت تلك المدارس أيضًا وسائل لتعليم الكوادر المحلية التي تتطلبها الإدارة الهولندية. لكن أكثر الحقائق ابتكارًا حول المدارس هي أنّ معظمها كان مختلطًا، فقدمت، من ثمّ، فرصة لنساء طبقة محددة بالحصول على تعليم علماني. هكذا، كانت معظم النساء اللواتي أتيحت لهن هذه الفرصة من بنات الموظفين المحليين الصغار أو المعلمين في المدارس. وإننا ندين لهذا الوضع بمثال رائع على النشاط الأدبي بين النساء الآسيويات في أواخر القرن الثامن عشر.

لقد عانى النشاط الأدبي السنهالي، كسائر أشكال التعبير الثقافي، في فترة السيطرة الأجنبية الطويلة، لكن في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، حدثت نهضة في الأدب السنهالي في جنوب سريلانكا، كانت أقل في التقاليد الكلاسيكية وأكبر على المستوى الشعبي. برز في هذه النهضة عدد من الرهبان البوذيين والموظفين المحليين، لكن ما يثير اهتمامًا خاصًا هو اضطلاع شاعرات بدور مهم أيضًا.

جاجامان نونا هي أشهر شاعرة من 'مدرسة ماتارا'، كما كانت تسمى. وُلدت في عام 1758 ابنة لموظف سنهالي صغير، وحفيدة لمدّرس في إحدى المدارس الأبرشية في كولومبو، حيث يقال إنها تلقت تعليمها. تزوجت فيما بعد من موظف حكومي في مقاطعة ماتارا في جنوب سريلانكا. كان اسمها الحقيقي **دونا كورنيليا بيرومال**، والاسم نفسه يوحي بالتأثير الغربي. أكملت تعليمها السنهالي بإشراف الرهبان البوذيين، واكتسبت شهرتها بوصفها شاعرة. جمع عملها بين اللغة الشعبية لتلك الحقبة والأشكال

314- انظر (de Silva 1952: 241)

الشعرية السنهالية التقليدية، وكان انعكاسًا حقيقيًا للأزمنة المتغيرة. تناولت قصائدها، إما واقع المجتمع المعاصر القاسي، الذي وازن، في ذلك الوضع، بين الإحياء الثقافي للشعب الأصلي والتأثير المتنامي للمواقف الحداثوية الغربية؛ أو الحب الشهواني، متابعةً بذلك أحد أنواع الشعر الهندي والسنهالي القديم. من بين أشهر مؤلفاتها سلسلة من قصائد الحب الحارة التي تبادلتها مع **إيلاباتا ديسافا**، وهو موظف مسؤول عن منطقة. يتضح تناقضها من حقيقة أنها كانت تبتهج لارتداء زي سيدة هولندية.

من الشاعرات الأخريات في تلك الفترة، شقيقة **جاجامان الصغرى**، **دونا أرنوليا بيرومال**، وابنتها، **دونا كاترينا**، **وأتاراجاما كوماريهامي**، ابنة أحد الزعماء، **وديسانانياكي لاماتاني**. والجدير ذكره أن جميع أولئك الشاعرات انحدرن من عائلات موظفين محليين ممن عملوا لصالح الإدارة الهولندية. **رونا هامين ورانشاجودا لامايا**، شاعرتان أخريان من شاعرات تلك الفترة، ممن نجت بعض مؤلفاتها. لا يُعرف سوى القليل عن أصولهما، لكن يتضح من قراءة أشعارهما أنهما جاءتا من طبقة اجتماعية دنيا. كلّف مبشّر **ويسلياني**، فيما بعد، **رونا هامين** بترجمة الكتاب المقدس إلى شعر سنهالي شعبي. وبعد إنجاز جزء كبير من العمل، اشتكت من المكافأة الهزيلة وقلة التقدير. وكانت فطنة بما يكفي لتدرك أن سبب ذلك يعود لحقيقة أنها امرأة؛ فكتبت تقول في شكوى شعرية، 'لو أنّ رجلًا قام بهذا العمل، فلا ريب أنه كان سيحصل على المال والشهرة معًا، لكن نظرًا لأن امرأة قامت به، فإنها لم تحظ بمثل تلك المكافأة'[315].

315- انظر (Denham 1912: 425)

تعليم المرأة في القرن التاسع عشر[316]

هكذا، مقارنة مع دول آسيوية أخرى، كان لنساء سريلانكا السبق في مجال التعليم. ورث البريطانيون، الذين حلّوا محل الهولنديين في سريلانكا في عام 1796، نظامهم التعليمي الذي شمل مدارس أبرشية مختلطة، على الرغم من أن المعهد الهولندي الوحيد للتعليم الثانوي، معهد كولومبو للاهوت، كان للذكور فقط. خلال الفترة البريطانية الأولى، التي طغت عليها الأولويات العسكرية والاقتصادية، لم تولِ الإدارة الاستعمارية كبير اهتمام بالشأن التعليمي. لكنّ الحاكم **نورث** أسس أول مدرسة إنكليزية للبنين في كولومبو، في عام 1799، لتأهيل المترجمين لتلبية احتياجات الإدارة؛ كما أحيا **نورث** بعض المدارس الهولندية القديمة، وأسست السيدة **براونريغ**، زوجة خلفه، مدرسة للبنات في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر.

قام المبشّرون المسيحيون ــ المعمدانيون والميثوديون والمبشرون من البعثة الأمريكية والجمعية التبشيرية الكنسية– الذين بدؤوا عملهم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بالنشاط التعليمي الأساسي في تلك الفترة. فافتتحوا مدارس تستخدم اللغات المحلية للفقراء، واللغة الإنكليزية للأثرياء. ونظرًا لارتداد معتنقي المسيحية إلى دياناتهم التقليدية بعد زواجهم، بدأت مدارس 'الأخوات' الإنكليزية بإعداد زوجات مسيحيات من أجلهم. كانت أولى تلك المدارس **كلية أودفيل للبنات**، في جافنا، التي أسستها البعثة الأمريكية في عام 1824، لتكون نظيرة لمعهد **باتيكوتا اللاهوتي** (كلية جافنا لاحقًا). وحسب **تينّت**، كانت الطالبات في البداية من 'الفقراء والطبقة الدنيا'، لكن المدرسة اجتذبت لاحقًا 'بنات الملّاك وذوي النفوذ في المقاطعة'. افتتحت

316– يستند هذا القسم حول تعليم المرأة أساسًا إلى المعلومات التي قدمتها لنا مشكورة البروفيسورة سوارنا جاياويرا.

جمعية التبشير الكنسية البريطانية مدرسة داخلية للبنات في نالور (جافنا) في عام 1841، ولم تضطر إلى البحث عن تلميذات؛ إذ تقدّمت مرشحات كثيرات بطلبات للانضمام إلى المدرسة[317].

بعد تقرير كوليبروك-كاميرون في عام 1833 بشأن الإصلاحات الدستورية والإدارية، أنشأت الحكومة الاستعمارية عددًا قليلًا من المدارس الإنكليزية: أكاديمية كولومبو (التي سميت فيما بعد الكلية الملكية) في عام 1835، وثلاث مدارس مركزية (للبنين) في عام 1841. وفي استجابة لطلب الأهالي، افتتحت خمس 'مدارس عليا' للبنات في أربعينيات القرن التاسع عشر-اثنتان في كولومبو، والمدارس الباقية في كاندي وجال وجافنا. عملت في هذه المدارس نساء بريطانيات من جمعية تشجيع تعليم المرأة. تضمن المنهاج، اللغة الإنجليزية والتاريخ البريطاني والحساب والجغرافيا والتطريز الفني والرسم والموسيقى والطبخ الغربي. وكان التركيز على الحصول على «إنجازات» ، ولاحظ سي. أ. لورنز (وهو ليبرالي سريلانكي من تلك الفترة)، أن تلك المدارس كانت تكرس 'الكثير من الوقت والاهتمام لما هو تزييني، لا لما هو مفيد'. في عام 1868، كان 87 في المئة من بنات تلك المدارس النخبوية من الأوروبيات والبورغر (أحفاد المستوطنين الأوربيين المختلطين)، والأخريات من عائلات سنهالية وتاميلية ثرية. افتتحت اللجنة المدرسية المركزية، التي أحدثت المدارس، بعض المدارس ثنائية اللغة للبنات، وكان نصف طالباتها من عائلات البورغر. وفي عام 1868، كانت هناك اثنتا عشرة مدرسة سنهالية أو تاميلية للبنات، عرفت باسم المدارس العامية. اقترح تقرير مورغان (1869)، الذي قدم توصيات بشأن السياسة التعليمية، افتتاح مدارس للبنات حيثما أمكن.

(Emerson Tennent, quoted in Sivathamby 1979: 55) -317

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لوحظ أثر حركة المدارس العليا للبنات في بريطانيا في سريلانكا، لكن كانت تلكم هي الفترة التي انسحبت فيها الحكومة من الإدارة المباشرة للتعليم الإنكليزي، مفضلة ترك الأمر للمبشرين مع مساعدة الدولة عند الحاجة. فأغلقت 'المدارس العليا' القائمة للبنات، وفي عام 1895، رُفض التماسٌ، دعا لافتتاح مدرسة حكومية للبنات موازية لمدرسة البنين الفخمة، *رويال كوليج*. مع ذلك، أدى الاهتمام بتعليم المرأة إلى مزيد من العمل من جانب الجمعيات التبشيرية المتنافسة، التي اغتنمت فرصة الدعم المقدم من الحكومة بموجب نظام المنح الحكومية. افتتحت عدة مدارس إنكليزية مأجورة للمرحلة ما بعد الابتدائية لبنات العائلات البورجوازية والبورجوازية الصغيرة، وغالبًا ما اقترنت مع مدارس البنين الموجودة؛ على سبيل المثال، مدرسة **دير الراعي الصالح (الكاثوليكية)** في كولومبو (1869) مع كلية **القديس بينديكت**؛ والمدرسة **(الميثودية) الثانوية للبنات في** كولومبو (1866) مع كلية **ويسلي**؛ والمدرسة **(الأنجليكانية) الثانوية للبنات** في كاندي (1879) مع **كلية كينغزوود.** بمعنى آخر، استمرت سياسة السعي لتأمين زوجات مناسبات من الطائفة الصحيحة لمنتجات مدارس البنين.

ذهب أطفال الفقراء إلى المدارس العامية (البنين أو البنات أو المختلطة). إذ كان التعليم مجانيًا في تلك المدارس، لكنه تضمّن القراءة والكتابة والحساب والرسم فقط. ووجدت مدارس داخلية أنجلو-عامية للبنات (سبع في عام 1883)، أدارها مبشّرون من أجل عائلات الطبقة الوسطى الدنيا. وتلك المدارس قدمت تعليمًا داخليًا للبنات، وكانت في معظمها تعمل من أجل اعتناق المسيحية والتثاقف، مثال عليها المدرسة المعمدانية للبنات في كولومبو.

كان هناك أيضًا عدد قليل من المدارس الخاصة في تلك الفترة، مثل كلية الملكة في كاندي، وهي مدرسة لسيدات الطبقة العليا، تمنح جميع المزايا التعليمية للمدارس العليا في إنكلترا وفقًا لشروط تلائم العصر. مع ذلك، لم تذهب بنات التجار والعائلات المالكة المحافظة الغنية في سريلانكا إلى المدرسة في كثير من الحالات، بل كانت لديهن مربيات (أحيانًا أجنبيات) يعلمهن اللغة الإنكليزية والحساب والتطريز والموسيقا والرسم في بيوتهن. ربما تجدر الإشارة، على نحو عابر، إلى أن أولئك النساء اعتمدن الأزياء الفيكتورية في خمسينيات القرن التاسع عشر، حتى أن عرائس تلك الطبقة كنّ يلبسن ملابس مستوردة من لندن منذ ستينيات القرن التاسع عشر وأن النساء السنهاليات المغربنات واظبن على ارتداء اللباس الأوروبي حتى عشرينيات القرن العشرين، عندما أدخل *الساري* الهندي إلى سريلانكا.

كان إدخال امتحانات كامبريدج خطوة مهمة في تطوير التعليم الثانوي في سريلانكا؛ إذ أصبحت هذه الامتحانات هدفًا لمدارس البنات والبنين، وبما أن المنح الدراسية إلى الجامعات الإنكليزية -في وقت لم تكن هناك جامعات في سريلانكا- كانت تُمنح على أساس نتائج تلك الامتحانات، فقد كانت تحظى بشعبية كبيرة. في عام 1881، تقدمت، وللمرة الأولى، فتاة واحدة لامتحانات كامبريدج للمرحلة الثانوية، وخمس فتيات لامتحانات كامبردج للمرحلة الإعدادية. وارتفعت الأرقام في عام 1900 إلى 15 و77 على التوالي، وفي العام نفسه، أرسلت عشر مدارس للبنات مرشحات لامتحانات كامبردج للمرحلة الثانوية و22 إلى امتحانات كامبردج للمرحلة الإعدادية.

كان المنهاج نفسه، عمومًا، في مدارس البنات والبنين، ومستقى بمعظمه من بريطانيا. أما المواد فكانت: اللغة الإنكليزية والتاريخ البريطاني والحساب والجغرافيا ومادتان من المواد الآتية: الحساب واللغة اللاتينية والميكانيك

وفسيولوجيا الحيوان والرسم وعلم النبات والفيزياء والكيمياء وتحسين الصحة العامة والزراعة ومسك الدفاتر والاختزال والأدب الإنكليزي والاقتصاد المنزلي (للفتيات) واللغات الباليّة والسنسكريتية والفرنسية والألمانية. كان تعليمًا استعماريًا نموذجيًا لم تدرَّس فيه اللغتان الوطنيتان، السنهالية والتاميلية. وكان المديرون وكثير من المدرسين في مدارس البنات الراقية بريطانيين، وكانت الكتب المدرسية تُحضر من بريطانيا. فعلى سبيل المثال، كانت دروس علم النبات حول أزهار ونباتات إنكليزية؛ ودروس العلوم المنزلية من كتاب كيلي *الاقتصاد المنزلي للمتقدمين*، كما كان فن الطبخ المدرّس غربيًا. كان الفارق الوحيد بين تعليم البنين والبنات هو تقديم بعض 'المؤهلات' مثل التدبير المنزلي والتطريز للبنات. وفي حين دُرّست الإغريقية واللاتينية في مدارس الذكور النخبوية، فإن مدارس البنات الرائدة درّست اللاتينية فقط. ونظرًا لأن معرفة الموسيقى زادت قيمة مهر الفتيات، أصبحت اختبارات كلية ترينيتي للموسيقا في لندن شائعة جدًا في أوساط الطبقة الوسطى ذات التعليم الإنكليزي.

على أية حال، كانت قيمة تقديم التعليم نفسه الموجّه للامتحان -للأولاد والبنات- موضع نقاش حماسي. إذ اعتقد العديد من البيروقراطيين الاستعماريين والنساء النافذات أن الفتيات لم يكنّ بحاجة إلا إلى تعليم محدود، ما يكفي فقط لجعلهن ربات بيوت لائقات. كما قالت **هيلدا بيريه**، زوجة **بول ي. بيريه**، وهو موظف حكومي محلي بارز في ذلك الوقت، في عام 1912:

> ربما يمكن القيام بالمزيد من خلال تكريس الوقت المهدور للحصول على معرفة سطحية لا قيمة لها في اللغات اللاتينية والفرنسية ونظرية الموسيقى وعلم المثلثات .... للموسيقا والرسم

والخياطة والتطريز الدقيق، وهي مواد لن تضفي مزيدًا من السحر على حياة الفتاة المنزلية فحسب، بل وستؤدي إلى توفير كبير في نفقات الأسرة[318].

مع ذلك استمر الطلب على 'شهادة كامبريدج' في الازدياد بين شرائح البورجوازية؛ حاولت مديرة مدرسة ويسليان للبنات في عام 1912 التوفيق بين هذه الآراء المتباينة:

> بالإضافة إلى القيمة العملية لأولئك الراغبات في الاستمتاع بالتعليم، فإنها تحسّن وضع الفتاة، ولا سيما في اجتياز امتحان كامبريدج، وهذا يساعد على تدبيرِ زواج أفضل. أمّا أنه يجب أن يكون لتعليم البنات نتائج أعلى من تلك، أو أكثر ديمومة منها، فليس، فيما أظن، موضوع رغبة عامة في جميع أنحاء سيلان[319].

هكذا، كان النظام التعليمي داعمًا للنظام الطبقي السائد وأيديولوجيته الخاصة بالنساء بوصفهن أمهات وربات منازل. لكن، على الرغم من أن الهدف الأساسي لتعليم المرأة هو إبقاء النساء البورجوازيات داخل المنزل باعتبارهن ربات بيوت 'جيدات'، فإنه لم يمض وقت طويل حتى ارتفعت مطالب النساء أنفسهن بأن يتمكنّ من استخدام تعليمهن مهنيًا، معلمات في المقام الأول. افتتحت مدرسة عادية في عام 1870، لكنها أغلقت في عام 1884؛ وافتتحت، بعد ذلك، مدارس عامية صغيرة للمدرّسين، وبدأت كلية إنكليزية لإعداد المدرّسين -افتتحت في عام 1902- بقبول النساء في عام 1908. كانت لدى المبشّرين مدارس تأهيلية تدعمها الحكومة. فتحت

318- انظر (Denham 1912: 426)
319- انظر (Denham 1912: 427)

امتحانات كامبريدج الأبواب أمام مهن أخرى أيضًا. إذ افتتحت كلية سيلان الطبية في عام 1870؛ وقبلت أول طالبة في عام 1892، وعند منعطف القرن، كانت هناك عدة طبيبات سريلانكيات. من بينهن **أليس دي بوير** (مواليد عام 1872)، التي حصلت على تأهيلها في سريلانكا في عام 1899، ثمّ في أدنبرة وغلاسكو، وعملت بعد عودتها في مستشفى السيدة **هافلوك** للنساء لغاية عام 1919؛ **ووينفريد نيل**، شقيقة الدكتور **أندرياس نيل** (وهو طبيب وآثاري بارز)، التي حصلت على تأهيلها أيضًا في أدنبره وغلاسكو في عام 1900، عملت في مستشفى نسائية في كولومبو، ولاحقًا في مستشفى للجذام، بينما أصبحت الآنسة **رود** خريجة أدنبره أيضًا، أمينة سجل الوفيات. كانت أولئك النساء البارزات من أقلية البورغر الإثنية، لكن سرعان ما لحقت بهن فتيات سنهاليات وتاميليات. غير أنّه لم تلتحق فتيات في المدارس الزراعية أو التقنية في تلك الفترة. على الرغم من وجود 15 مدرسة للبنات من أصل 31 مدرسة صناعية في عام 1900، فقد كانت، في حقيقة الأمر، مدارس لليتيمات والمعوزات. مع ذلك، كان هناك معهد للطباعة على الآلة الكاتبة والاختزال، افتتحته في عام 1901 **فيوليت موثوكريشنا** التي درست مع أخيها وأخواتها في مدراس، وأدخلت هذه المهارات إلى سريلانكا. ونظرًا لارتفاع الطلب على مثل هذه المهارات المكتبية، مع توسع الاقتصاد الاستعماري، اتبع عدد من النساء الدورة ليحصلن على فرص عمل[320].

تجدر الإشارة إلى أن البنية الاستعمارية أدّت إلى هجرة العديد من النساء البريطانيات (وغيرهن) إلى المستعمرات، ليعملن مبشّرات ومدرسات وممرضات وطبيبات، وكان العديد منهن نتاج توسّع فرص التعليم العالي للنساء الغربيات في أواخر القرن التاسع عشر. لنسوق بضع أمثلة فقط،

320- انظر (Wright 1907: 121)

الدكتورة **ماري فيش** (إجازة في الطب من لندن)، ولدت في عام 1872، وعُيّنت طبيبة مسؤولة عن مستشفى السيدة **هافلوك** للنساء في كولومبو في عام 1899[321]. فيما أحدثت الجمعية التبشيرية الكنسية كلية السيدات في عام 1900، وهي مدرسة عليا للبنات، أدارتها روث **نيكسون**، وهي خريجة في الأدب الحديث من جامعة رويال في إيرلندا[322].

على الرغم من أن أغلبية النساء لم يتلقين أي تعليم على الإطلاق في ذلك الوقت، فقد أحرز التعليم تقدمًا سريعًا -إلى حد ما- في العقود الأولى من القرن العشرين. إذ ارتفع عدد الطالبات من 50000 في عام 1901 (27 في المئة من مجموع الطلاب)، إلى 135000 في عام 1921 (33 في المئة) و396000 في عام 1946 (42 في المئة)[323]. وبحلول عام 1911، ارتفعت معدلات محو الأمية للنساء إلى أكثر من أربعة أضعاف، من 3 في المئة في عام 1881 إلى 12 في المئة في عام 1911، في حين تضاعف معدل محو الأمية للذكور بأقل من الضعف في الفترة ذاتها. ومن اللافت أيضًا ملاحظة أنه في عام 1911، كان 21 في المئة من النساء في الاقليم الغربي من الجزيرة متعلمات، ما يعكس الزيادة في المرافق التعليمية والتنمية الاقتصادية في تلك المنطقة[324]. قطع محو الأمية شوطًا كبيرًا في السنوات اللاحقة، إذا ارتفع من 21 في المئة في عام 1921 إلى 44 في المئة في عام 1946 و83 في المئة في عام 1981.

321- انظر (Wright 1907: 131)

322- انظر (Wright 1907: 117)

323- انظر (Jayaweera 1979: 266)

324- انظر (Denham 1912: 401-4)

النساء والحركة الثيوصوفية البوذية[325]

إن التاريخ السياسي لسريلانكا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين هو، في أغلبيته، محاولة من جانب البورجوازية الناشئة لنيل حقوق سياسية تمثيلية. كان السكان متعددي الإثنيات والأديان (من سنهاليين وتاميل وموريين وبورغر، ممن اعتنقوا الديانات البوذية أو الإسلامية أوالمسيحية أو الهندوسية)، لكن خلال تلك السنوات، تماهت القومية الناشئة مع الأغلبية السنهالية البوذية، وكانت نتيجة ذلك أن أصبحت القومية والشوفينية مترادفتين في بعض الأوقات. أطلقت الشريحة السنهالية البوذية من الطبقتين البورجوازية والبورجوازية الصغيرة، والمؤلفة من تجار ورهبان ومعلمين وغيرهم، حملة أيضًا ضد النخبة المسيحية الأجنبية والمحلية المتمتعة بالامتيازات على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي، وضد المبشّرين الذين هيمنوا على حقل التعليم.

لم تكن المرحلة الأولى من الحراك سياسية مباشرة. فقد بدأت على شكل حركات إحيائية هندوسية وبوذية، ونظّمت حملات من أجل الامتناع عن شرب المسكرات في عامي 1904 و1912 موجهة ضد السياسات الحكومية المتعلقة بالمشروبات الروحية، ودافعًا لتعليم البوذية. حفّز وصول مؤسّسي الجمعية الثيوصوفية، الكولونيل هنري ألكوت وهيلينا بلافاتسكي، إلى سريلانكا في عام 1880 الحركة التعليمية البوذية. كانت الثيوصوفية مزيجًا لافتًا من الأفكار الليبرالية التي ترتكز على 'أخوة الإنسانية العالمية دون تمييز

325- الثيوصوفيا (Theosophy) هي المعرفة الإلهية أو العلم الإلهي؛ إن كلمة ثيوصوفيا مشتقة من الكلمتين اليونانيتين ثيوس، التي تعني «إله»، وصوفيا، التي تعني «حكمة»؛ فالكلمة بمجملها تعني «حكمة الآلهة» أو «الحكمة الإلهية» [المترجم]

بسبب العرق أو العقيدة أو الجنس أو الطبقة أو اللون'، إلى جانب الشعوذة والتنجيم والإيمان بـ أسياد الحكمة'. كانت أيضًا مزيجًا من جوانب متنوعة من ديانات العالم، وإنكارًا للرؤية المسيحية للعالم المتمركزة أوروبيًا؛ من هنا كانت نقطة التقاء كثير من المعارضين الأوروبيين والأمريكيين، إضافة إلى القوميين من آسيا.

استقطبت الجمعية الثيوصوفية منذ نشوئها العديد من النساء، خاصة وأن امرأة ديناميكية، هي **هيلينا بيتروفنا بلافاتسكي** (1831-1891) كانت شريكة في تأسيسها. كانت أصولها غامضة، وتلفّها الأسطورة[326]؛ ذلك أنها ولدت في روسيا، وسافرت كثيرًا، وطوّرت اهتمامًا بالسحر والتنجيم. وبعد وصولها إلى الولايات المتحدة الأمريكية، في عام 1874، تنقلت بين المجموعات المهتمة بالروحانيات. وأسست مع **ألكوت** الجمعية الثيوصوفية في نيويورك في عام 1875، وكتبت في عام 1877 كتاب *كشف النقاب عن أسرار إيزيس*[327] -'مفتاح رئيسي لأسرار علم اللاهوت القديم والحديث'، وبقيت حتى وفاتها الملهمة الأساسية للحركة الثيوصوفية. قال عنها **ألكوت** إنها 'امرأة مدهشة، فتحت القناة لتعاليم عظيمة، إنها دافع للقيام بعمل جبّار'[328].

326- يقال أنها ولدت مبتسرة مريضة ضعيفة، ولهذا فقد تم الترتيب لتعميدها سريعا باستدعاء القس والشهود، وعندما نطق القس نيابة عنها التخلي عن الشيطان اشتعلت النار في ثوبه، وأصيب الكثيرون بحروق. وقد اعتبر هذا كعادة أهل المنطقة نذير شر، ولم يفاجأ أحد عندما بدت الطفلة وهي تتحول إلى ساحرة، كانت الحوريات والجان هم رفقاءها الدائمين على الأقل داخل عقلها، وبدأت خيالاتها تؤثر على المنزل الذي توجد فيه حتى إن القساوسة كانوا ينثرون عليها الماء المقدس في محاولة لطرد الأرواح الشريرة. [المترجم]

327- Isis Unveiled

328- انظر (Olcott 1954: vii)

كانت **هيلينا بلافاتسكي**، من نواح أخرى، امرأة نموذجية لعديد من النساء المستقلات المتحررات في القرن التاسع عشر، ممن تخلين عن المسيحية، ولم يذعنّ للمعايير الاجتماعية الفيكتورية، واجتذبهن التصوّف الشرقي. تمتعت بشخصية قوية وخصال مغناطيسية، ولم تكن 'تقليدية مطلقًا ... سواء في الدين أو في الأصول الاجتماعية'[329]. سافرت **بلافاتسكي** إلى الهند، وعاشت فيها في فترات مختلفة، حيث كانت الثيوصوفية شائعة بين مجموعة من المثقفين والقادة السياسيين، وفي عام 1880 زارت، هي و**ألكوت**، سريلانكا، وشكلت دافعًا لإحياء البوذية والحركة التعليمية. **آني بيزانت** (1847-1933)، وهي قائدة كاريزمية أخرى في الجمعية الثيوصوفية، ومفكرة حرة وناقدة جريئة للمسيحية وبطلة إضراب الفتيات الشهير في مصنع الكبريت في لندن، وإحدى مؤسسات الجمعية الفابية. زارت سريلانكا في عامي 1893 و1908، بوصفها ناشطة ثيوصوفية، وتركت انطباعًا عميقًا لدى الجمهور البوذي، وذلك بدفاعها عن التعليم البوذي والإحياء الوطني.

تطوع العديد من النساء البوذيات الميسورات للمساعدة في هذا التحدي للهيمنة الثقافية التبشيرية والأجنبية، ومنهن السيدة **وايجيراتني** من جالا، و**سيسيليا ايلانغاكون** من ماتارا. استضافت هذه الأخيرة **ألكوت** و**بلافاتسكي** في منزلها في عام 1880، حيث نُظم لقاء ضم 2500 شخصًا؛ كذلك، انضمت إلى الجمعية الثيوصوفية المحلية، وموّلت الطبعات الأولى بالإنكليزية والسنهالية من كتاب التعاليم البوذية للكولونيل **ألكوت**. أصبح هذا الكتاب، الذي تقدم الحملة التعليمية البوذية، نصًا في المدارس البوذية وحظي، وفقًا لـ**ألكوت**، بشعبية كبيرة في البيوت البوذية[330].

329- (Jinarajadasa 1925: 125)

330- انظر (Olcott 1954: 109-200)

افتتحت الجمعية التعليمية النسائية، في ثمانينيات القرن التاسع عشر، مدرسة **سانغاميتا** للبنات البوذيات، مع مديرة إنكليزية، هي **لويزا روبرتس**، وناظرة محلية، هي **فيراجيني كوماراسينغ**. وفي عام 1889، انضمت **ماري ميزوز هيغنز** (1855-1926) إلى موظفي الجمعية[331]؛ وهي ألمانية من حيث المولد، وابنة **تيودور ميزوز**، وهو قاض في المحكمة العليا. ذهبت **ماري ميزوز** بعد تخرجها في ألمانيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث درست، وعملت مترجمة، وأصبحت ثيوصوفية، وتزوجت من الثيوصوفي الأمريكي **أنتوني هيغنز**. وبعد وفاته، غادرت إلى سريلانكا؛ وأسست، في عام 1893، **كلية ميزوز** لتقديم تعليم ثانوي إنكليزي للفتيات البوذيات، وفي عام 1908، افتتحت أول كلية لإعداد المعلمات، التي درّست باللغة السنهالية. كان تمويلها يأتي من بوذيين أثرياء حريصين على تعليم نسائهم، لكنهم لم يرغبوا في أن يصبحن 'مسيحيات'. وبما أن **كلية ميزوز** كانت تؤمّن السكن الداخلي، أرسل عديد من البوذيين من الطبقة الوسطى الريفية بناتهم إلى تلك المدرسة، حتى وصل العدد إلى 80 تلميذة داخلية في عام 1907. اجتازت **إلسي دي سيلفا**، وهي إحدى طالبات المدرسة، امتحانات كامبريدج للمرحلة الإعدادية في عام 1897، وأصبحت **لوسي دي آبرو**، وهي طالبة أخرى، أول سنهالية تدخل كلية الطب في عام 1902، وأول امرأة تفوز بمنحة جيجيبهوي الطبية[332].

في الوقت الذي بدأ فيه التعليم الثانوي الإنكليزي للفتيات البوذيات، نوقشت قضية مواصلة التعليم أيضًا؛ فذكرت افتتاحية *مجلة المدارس البوذية*، تحت عنوان 'التعليم العالي للنساء' في آذار/ مارس 1895؛

331- التفاصيل مأخوذة من كلية ميزوز، حفل الذكرى السنوية الخامسة والسبعين، 1893-1968.

332- انظر (Denham 1912: 426)

إننا نرى مدى نجاح النساء في الدول الغربية في حياتهن، وكيف يعملن بحماس من أجل قضية الإنسانية المعذبة. لكن نادرًا ما نرى، أو لا نرى أبدًا، امرأة مثقفة واحدة في سيلان ... لماذا ينبغي على النساء إهمال التعليم، ، ذا كنّ يملكن الوسائل إليه؟ ولماذا ينبغي عليهن توجيه اهتمامهن إلى الواجبات المنزلية فقط؟ ينبغي أن يكون هدفهن الوحيد الوصول إلى أعلى سلم الشهرة ونهضة جنسهن وتمييز أنفسهن ... من الضروري ... إنشاء كلية 'للتعليم العالي' للبنات السيلانيات ... فإذا ما تلقين تعليمًا مناسبًا، سوف تصبح نساء الشرق، من دون شك، بارزات مثل نساء البلدان الغربية.

من الواضح جدًا أنّ عددًا من النساء الأجنبيات خريجات الجامعات الغربية والمتأثرات بالثيوصوفية، هنّ من مهّدن الطريق لتعليم المرأة البوذية، في وقت ازداد فيه الطلب على المدارس البوذية للبنات مع تطور الطبقة الوسطى البوذية السنهالية. افتتح العديد من تلك المدارس، منها **مهامايا** (في كاندي)، **سريسومانغالا** (في بانادورا)، **فيساكا فيديالايا** و**أناندا باليكا** (في كولومبو)، و**سوجاتا فيديالايا** (في ماتارا). كانت جميع المديرات الأجنبيات لتلك المدارس، ومن بينهن **هيلدا كولاراتن** و**دورين ويكريمسينغ** و**كلارا موتواني** و**لو فينسون**، خريجات جامعيات. على سبيل المثال، كانت **هيلدا كولاراتن** (1895–1956)، من عائلة **ويستبروك** في الأصل، ابنة موظف في وزارة الخارجية البريطانية وزوجته، **جيسي دنكان ويستبروك**، وهي ثيوصوفية كتبت عن التصوّف، وترجمت أشعارًا فارسية للمتصوفة، منها *ديوان عنايت خان*، الذي نشرته جمعية المطبوعات النسائية في لندن في عام 1915. أتت **هيلدا** إلى سريلانكا في عام 1920، بعد حصولها على إجازة في اللغات الحديثة من جامعة كامبريدج، لتصبح مديرةً ومؤسسةً لمدارس

بوذية عديدة، ما بين العشرينيات والأربعينيات من القرن العشرين. تزوجت **باتريك كولاراتن**، مدير كلية أناندا، مدرسة البنين البوذية الرائدة في الجزيرة، وقضت حياتها في سبيل قضية تعليم المرأة البوذية. وحصلت الأمريكية **كلارا موتواني**، من عائلة هيث في الأصل، على إجازة، ثم على ماجستير من جامعات لويزفيل وكنتاكي وأيوا. تزوجت من ثيوصوفي هندي درس في جامعة ييل، ووصلت إلى سريلانكا في عام 1933 وهي في الثالثة والعشرين من عمرها؛ استقرت في سريلانكا أيضًا، وعملت مديرة لأكثر من 50 عامًا، وأسست العديد من المدارس التي قدمت تعليمًا حديثًا للفتيات البوذيات[333].

أثار محتوى التعليم في تلك المدارس وهدفه كثيرًا من الجدل، إذ رأى المناصرون في التعليم وسيلة لتحقيق الأهداف المتعلقة بتصوراتهم عن دور المرأة في المجتمع. وجادلت مجموعة كبيرة من الزعماء البوذيين السنهاليين، في ذلك الوقت، في أنه ينبغي توجيه التعليم لإعداد زوجات بوذيات صالحات، لكنه تعليم مطعّم بقليل من المعارف الحديثة الضرورية لتلك الأزمنة. ورأى آخرون تعليم المرأة البوذية جزءًا أساسيًا من اليقظة الوطنية والسياسية ووسيلة لتحرير المرأة. بما أن الفتيات اللواتي درسن في المدارس البوذية تلقين تعليمًا أكثر تحيزًا قوميًا، لم يتضمن التأكيد على التاريخ والثقافة السريلانكية والهندية فحسب، بل وعلى الحركات الديمقراطية والمناهضة للاستعمار في أماكن أخرى، فقد كنّ ميّالات أيضًا للحركات المطالبة بالإصلاح السياسي والاجتماعي. وليس مفاجئًا أن عديدًا من نساء الحركات القومية واليسارية، في السنوات اللاحقة، كنّ مدرسات أو طالبات في تلك المدارس، وألهمتهن المدرّسات الأجنبيات بخلفياتهن المناهضة للاستعمار والمعارضة دينيًا.

333- أنا ممتنة لمايا سينانياكي وغولباي غوناسيكيرا على المواد الخاصة بأمهاتهم، هيلدا كولاراتن وكلارا موتواني على التوالي.

كان **أناغاريكا دارمابالا** (1864-1933) أبرز نصير لوجهة النظر الأكثر تقليديةً حول تعليم المرأة، وهو أحد الشخصيات الرئيسية في حركة الإحياء البوذية. كان ابن تاجر أثاث سنهالي، وتماشيًا مع الموضة، عُمّد باسم **دون ديفيد**، وتلقّى تعليمه بالإنكليزية. لكنه تخلّى عن اسمه المؤورب، وعمله موظفًا حكوميًا، وانضم إلى الثيوصوفيين في عملهم في سريلانكا والهند؛ أسس جمعيات **مها بوذي** في كالكوتا وكولومبو لنشر البوذية، وقاد حملات شبه سياسية ضد المبشّرين والتأثيرات الأجنبية. كانت أيديولوجيا **دارمابالا** مختلطة؛ إذ على عكس الإصلاحيين الآسيويين الآخرين، عارض تحديث الحياة الاجتماعية وغربنتها، مؤكدًا على أن الأوربة تعني البربرية والسلوك غير الحضاري. لكنه، متأثرًا بأسفاره في اليابان، وعلى عكس الزعماء الهنود رفض دولاب الغزل، ودعا إلى التصنيع، وتبنّي أحدث المعارف العلمية والتقنية، مع التشديد على أن 'ما تحتاجه الهند وسيلان هو التعليم العلمي والتقاني أكثر من اللاهوت المسيحي والكلاسيكيات الأوروبية'[334].

وكان موقف **دارمابالا** من وضع المرأة مختلطًا كذلك. إذ تأثّر، هو نفسه، بعدة نساء أجنبيات مستقلات؛ **هيلينا بلافاتسكي** (التي أخذته إلى مدراس في عام 1884)، وآني **بيزنت**، نبراس الحركة الثيوصوفية في مطلع القرن، وماري **فوستر** (وهي أميركية بوذية ثرية كانت تعيش في هونولولو) التي موّلت عديدًا من مشاريع **دارمابالا** بتبرعات سخية. فضلًا عن ذلك، سافر **دارمابالا** إلى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وكان على دراية جيدة بنضالات المستقرعات والنسويات، إذ كتب:

> انظروا إلى إنكلترا اليوم، وتأملوا ... الجهود المضنية التي بذلتها نساء إنكلترا للحصول على حقوقهن السياسية، وبعض

334- انظر (Guruge 1965: 716)

أعظم الرجال في إنكلترا مستعدون للعمل نيابة عنهن. إنّ السيدة **بيزانت** ... التي تعظ الناس بالوداعة والطاعة في الهند، تقول في إنكلترا باسم المستقرعات: 'تراقب أوروبا مشدوهة حشود النساء كريمات المنبت، المؤدبات اللواتي يذهبن بصبر إلى السجن في سبيل بنات جنسهن. إن الفضيحة الناجمة أكبر من أن تؤجل، وثمة طريقة واحدة للخروج منها -منح حق التصويت...'[335]

كان **دارمابالا** وآخرون يروّجون، في ذلك الوقت، لأسطورة أن السنهاليين هم من أصل آري من شمال الهند -شعب مختار، يدافع عن عقيدة مختارة (البوذية)؛ وليس غريبًا أن موقفهم من المرأة قد عكس هذه الشوفينية الأساسية. كان **دارمابالا** مقتنعًا بأن تبعية المرأة سمة من سمات الثقافات الدينية الأخرى -ولا سيما المسيحية والإسلامية- فيما زعم أن البوذية وطريقة الحياة الآرية التي اتبعتها السنهالية، منحت الحرية للمرأة: 'كانت المرأة في الهند القديمة حرة ... وفقدت شخصيتها بعد غزو المسلمين الهند. لم تكن المرأة في الأعراق السامية تعتبر مقدسة. وقصة آدم وحواء حطت من قدر المرأة إلى الأبد'[336]. كانت 'حرية' المرأة البوذية 'الآرية' المثالية، كما صورها **دارمابالا**، استنساخًا تقريبًا للصورة النمطية في قصيدة **كافياسيكيريا**:

يدرّب الزوج الآري زوجته على رعاية والديه والاهتمام بالرجال المقدسين وبأصدقائه وعلاقاته. إنّ عظمة المرأة في عفتها وأداء واجباتها المنزلية وطاعة زوجها. هذه هي الزوجة الآرية المثالية[337].

335- انظر (Guruge 1965: 513)

336- انظر (Guruge 1965: 341)

337- انظر (Guruge 1965: 345)

استنكر **دارمابالا**، على وجه الخصوص، تأثيرات النشاط التبشيري في الفتيات البوذيات اللواتي لم يتبنين الأيديولوجيات الغربية فحسب، بل واللباس الأوروبي أيضًا. وحذّر في تسعينيات القرن التاسع عشر؛ 'طالما أن الفتيات يتلقين تعليمهن وفقًا للمبادئ الغربية على يد تربويين مسيحيين' فمن 'المستحيل أن نتوقع إنتاج عرق من البوذيين الحقيقيين في سيلان'[338]. دعا **دارمابالا** مرارًا في مجلته إلى ارتداء *الساري* باعتباره لباسًا مناسبًا للنساء السنهاليات، وعارض اللباس الأوروبي للفتيات باعتباره غير محتشم، وسخر من القبعات الفيكتورية والقرينول الذي ترتديه سيدات الطبقة البورجوازية. هكذا، كانت آراء **دارمابالا** معادية للأجانب أساسًا، لكن مع ردّة إلى التقاليد في البنى الاجتماعية، ولا سيّما فيما يتعلق بدور المرأة.

لكن، هناك وجهة نظر أخرى حول تعليم المرأة. إذ اهتم بعض الراديكاليين البوذيين المحليين، ولا سيما أولئك الذين تلقوا تعليمهم في بريطانيا، بتحرير المرأة، وتشجيع تعليمها باعتباره وسيلة من وسائل تحديث المجتمع التقليدي. على سبيل المثال، أ.ي. **بولتجينس** (1865-1916)، وهو محام من جنوب سريلانكا من طائفة البورغر، ارتدّ عن المسيحية وهو طالب في كامبريدج في عام 1887، واعتنق البوذية. وتأثر أيضًا بالاشتراكية البريطانية والحركة النقابية، وانتقد الاستعمار والأنشطة التبشيرية. إذ كتب في عام 1899؛ 'بدا للمرء أن المسيحية العملية مهزلة، لأنه مع تصدير المبشرين والأناجيل، كان ثمة تصدير أكبر بكثير للكحول والرصاص، الأول لقتل العقل، والثاني لقتل الجسد'[339].

أصبح **بولتجينس**، لدى عودته إلى سريلانكا، مدير مدرسة البنين البوذية

338- انظر (Guruge 1965: 798)

339- انظر (Buultjens 1899)

الرائدة، وقاد حملة ضد الحكومة والمبشرين بشأن قضية التعليم البوذي. كان أول سريلانكي يكتب عن نقابات العمال، وعن تنظيم العمال في كولومبو، ليصبح أمين سر أول نقابة عمال في البلاد، نقابة عمال الطباعة، وقاد إضرابهم الأول في عام 1893. طالت مواقف **بولتجينس** الليبرالية دعم تعليم المرأة أيضًا، وهي قضية نوقشت كثيرًا في بريطانيا أثناء سنوات دراسته هناك. وفي سريلانكا، نشط في الجمعية التعليمية النسائية، وشجّع على تأسيس المدارس البوذية للفتيات.

لوحظ تأثير كل من التعليم البوذي والمسيحي في مشاركة النساء المتزايدة في مجالات أبعد من نطاق المنزل الذي قيّدن إليه تقليديًا. على الرغم من تصميم التعليم أساسًا لإعداد النساء من أجل القيام بواجبات ربة المنزل والأم وفقًا للقيم الاجتماعية المتغيرة، فإن التعليم نجح في فتح أعينهن على قيود ذلك الدور التقليدي. يبين مقال في مجلة *الرفيق البوذي*[340]، نشر في كولومبو في عام 1914، هذا الاتجاه بوضوح. ينتقد المقال، الذي صيغ على شكل حوار بين امرأتين، وجهة النظر البوذية التقليدية عن المرأة، كما تُصوّر في الكتابات السنهالية القديمة، ويمضي إلى القول: 'مازال رجالنا السنهاليون يحاولون حصرنا في المطبخ. ولا يهتمون بتعليمنا أي شيء أبعد من ذلك'. هكذا، ينظر إلى الرجال ومواقفهم على أنهم مسؤولون أساسًا عن تبعية المرأة.

النضال من أجل الحقوق السياسية والتصويت

مع توسع تعليم المرأة وظهور مجموعة من النساء المهنيات في الطبقة الوسطى، ولا سيما المدرسات والطبيبات، نما الوعي السياسي بين النساء

340- Buddhist Companion

في العقود الأولى من القرن العشرين، وانضم عدد قليل منهن إلى المنظمات القومية. كانت **نانسي ويجيكون**، التي ارتبطت بأول منظمة قومية راديكالية، هي **رابطة لانكا للشباب** (التي أسست في عام 1915)، معلمة مدرسة اشتهرت بشعرها القومي الحماسي. ارتابت الشرطة في أمرها خلال أعمال الشغب التي حصلت بين البوذيين والمسلمين في عام 1915، ووضعتها تحت المراقبة. تشير التقارير الصادرة عن **هـ. داوبيغين**، المفتش العام للشرطة، إلى شعرها 'المثير للفتنة' الذي يذكّر السريلانكيين بماضيهم المجيد، ويحثهم على الانتفاض ضد الأجانب[341]. عندما أُسس حزب المؤتمر الوطني السيلاني في عام 1919، حضرت عدة نساء جلساته الأولى. منهن الدكتورة **نالاما موروجزان** (التي تزوجت لاحقًا زعيم نقابة عمال العقارات، **ساتياواجيسوارا آيار**، وآي. **غانغولي**، وهي مدرّسة ثيوصوفية من البنغال، و**ماهيسواري سيغاراجاسينغام**، ابنة رئيس حزب المؤتمر **بونامبالام أروناشالام**.

كانت سريلانكا واحدة من أوائل الدول في آسيا وأفريقيا التي نالت فيها المرأة حق الاقتراع، إذ منح هذا الحق لجميع النساء فوق سن الحادية والعشرين بموجب إصلاحات **دانمور** الدستورية في عام 1931. حصل رجال الطبقة الوسطى في سريلانكا على حق التصويت في عام 1912، ومنذ ذلك الحين، قامت مجموعات نسائية وراديكاليين ذكور بحملات من أجل حق التصويت للنساء. كانت البداية في عام 1923، عندما أثار الزعيم النقابي أ. ي. **غونيسينها** القضية في الجلسات السنوية لحزب المؤتمر الوطني السيلاني، لكن دونها نجاح. ألهمت **ساروجيني نايدو**، من حزب المؤتمر الوطني الهندي، وهي مناضلة من أجل حق المرأة في الاقتراع زارت سريلانكا في عام 1922، السريلانكيات من الطبقة الوسطى بخطبها البليغة. على سبيل المثال، طالبت

341- انظر (Jayawardena 1972: 172)

جمعية *ماليكا كولا يغانا ساميتيا*، وهي منظمة نسائية تابعة لحزب المؤتمر، في أثناء جلسات حزب المؤتمر في عام 1925، باتخاذ قرار 'بمنح حق الاقتراع، على نحو محدود، للنساء في هذا البلد على الفور'، اقترحته **آسلين توماس** وأيدته **أغنيس دي سيلفا**، لكن دون جدوى.

شكلت عدة نساء من الطبقة الوسطى ومن المهنيات -كثير منهن زوجات زعماء قوميين وعماليين- **الاتحاد من أجل حق النساء في الاقتراع** في عام 1927 ، وفي كانون الأول/ ديسمبر من ذلك العام نظمن اجتماعًا عامًا للمطالبة بحق النساء في التصويت. ترأست الاجتماع السيدة **دياس باندارانايكا** (والدة **س. و. ر. د. باندارانايكا**، رئيسة وزراء سريلانكا من عام 1956 إلى 1958)، ودعمته مدرّسات وثيوصوفيات أجنبيات ومهنيات محليات كثيرات من مختلف المجموعات الإثنية . عندما جاءت **لجنة دانمور للإصلاح الدستوري** إلى البلاد في عام 1928، أدلى وفد من **الاتحاد من أجل حق النساء في الاقتراع** بشهادته أمامها، وطالب بحق الاقتراع لجميع النساء.

ترأست الوفد أمينة سر **الاتحاد من أجل حق النساء في الاقتراع**، **أغنيس دي سيلفا**، وهي من عائلة **نيل** في الأصل (1885-1961)، وابنة أخ **وينفريد نيل**، إحدى الطبيبات الرائدات، وابنة **بول نيل**، وهو مهندس من كاندي، من طائفة البورغر. كان **نيل** «رجلًا ليبراليًا واسع الفكر جدًا، ذا نزعة إنسانية وعقلانية، رفض دعم تمييز التفوق الاجتماعي التافه الذي حكم مبادئ الحياة الاجتماعية في سيلان الفيكتورية السابقة'[342]. كان والده، **لويس نيل**، نائبًا عامًا استعماريًا، وباحثًا 'وأحد أوائل أنصار **داروين** في الشرق'[343]. تزوجت **أغنيس**، في عام 1908، زواجًا غير تقليدي من محام سنهالي، هو

342- انظر (Russell 1981: 16)

343- انظر (Russell 1981: 18)

جورج دي سيلفا، الذي أصبح في السنوات اللاحقة سياسيًا قوميًا ليبراليًا بارزًا، ونصيرًا للطبقات والطوائف المضطهدة، ومناضلًا من أجل حق الاقتراع العام والإصلاح الاجتماعي. أصبحت **أغنيس دي سيلفا** أبرز ناشطة في سريلانكا من أجل حق النساء في الاقتراع، وفي عام 1928، عندما ذهب **جورج دي سيلفا** إلى بريطانيا للمطالبة بالإصلاحات وحق الاقتراع العام، رافقته **أغنيس**. وأثارت، في أثناء وجودها في لندن، قضية حق النساء في الاقتراع مجددًا. كانت لجنة **دانمور** قد أوصت بحق اقتراع محدود يقتصر على النساء فوق الثلاثين من العمر، لكن عندما نُفّذت الإصلاحات في عام 1931، منحت جميع النساء فوق الحادية والعشرين حق التصويت. خاضت **أغنيس دي سيلفا** أيضًا أول انتخابات عامة في ظل حق التصويت الشامل، لكنها لم تنجح. وفي تلك الانتخابات، أصبحت **نايزوم سارافاناموتو**، وهي طبيبة تاميلية (انتخبت عن دائرة انتخابية في كولومبو)، و**أدلين مولامور**، وهي سنهالية من عائلة أرستقراطية (فازت بمقعد رونويلا)، أول امرأتين في الهيئة التشريعية.

بعد الفوز بحق الاقتراع للراشدات في عام 1931، شكلت نساء الطبقة الوسطى عدة منظمات، منها *لانكا ماهيلا ساميتي*، و**الاتحاد النسائي السياسي**، أحدثتها **ماري روتنام**، من عائلة **إيرفين** في الأصل، وهي طبيبة من أصل كندي (متزوجة من تاميلي سريلانكي)، نشطت في حركة الاقتراع وحركات أخرى. أسّست، مع المدرّسة **أناما موتيا**، **الاتحاد النسائي التاميلي** في كولومبو. **ماهيسواري نافاراتنام** هي امرأة تاميلية مؤثرة أخرى من ثلاثينيات القرن العشرين، درست في مدرسة **طاغور** في **شانتينيكتان**، وتأثرت بالحركة الثقافية والسياسية الهندية. حررت مجلة *تاميل ماهال* (امرأة التاميل) التي دعت إلى تحرير المرأة.

على الرغم من أن النساء في سريلانكا، ولا سيما النخبة المغربنة، ناضلن من أجل حق الاقتراع، وفزن به في وقت أبكر بكثير من نساء بلدان أخرى كثيرة، فإن حضورهن كان هامشيًا في البنى السياسية؛ إذ لم يتعدَ تمثيلهن في الهيئات التشريعية الوطنية أكثر من 4 في المئة أو نحو ذلك، ومشاركتهن على المستويات الحكومية المحلية كانت ضئيلة كذلك. دخل العدد القليل من النساء، اللواتي نجحن في العملية السياسية واشتهرن فيها، السياسة عمومًا نتيجة وفاة الأب أو الزوج، وورثن، إن جاز التعبير، عباءة السلطة الذكورية، كما فعلت **سيريمافو باندارانايكا** التي دخلت السياسة بعد اغتيال زوجها، رئيس الوزراء في ذلك الوقت.

كذلك، أسفرت الحركات القومية والإحيائية الدينية عن نهضة ثقافية كانت لها جوانب سلبية وإيجابية. دخلت أشكال جديدة من الأدب، كالرواية مثلًا، حقل الأدب التاميلي والسنهالي. واستخدم البعض هذه الأشكال الجديدة من أجل نشر الأفكار المعاصرة. إذ كتبت **مانغالانياغام تامبيا**، في عام 1914، رواية تاميلية انتقدت فيها الزيجات المدبرة؛ وكتبت **س. سيلامال**، وهي كاتبة تاميلية أخرى، في عشرينيات القرن العشرين عدة روايات حول المشكلات التي تؤثر في المرأة، وعن ضرورة الإصلاح الاجتماعي. من ناحية أخرى، استخدمت الرواية لإحياء القيم الاجتماعية التقليدية التي ساد شعور بأنها موضع هجوم من القوى التحديثية الجديدة. فأشاد **بياديسا سيريسينا**، وهو الروائي السنهالي الأكثر شعبية في ذلك الوقت، بدور المرأة التقليدي في المجتمع الهندي والسريلانكي القديم وبتبعيتها في الأسرة؛ كما عارض تعليم المرأة، وانتقد بقسوة محاولتها لتحرير نفسها.

وجّهت زيادة وعي المرأة الناتجة عن التعليم نحو النضال من أجل نيل الحقوق السياسية والانتخابية بالدرجة الأولى. واهتمت النساء أيضًا

بأعمال الإنعاش الاجتماعي، لكن لم يكن هناك سوى عدد قليل من القضايا الاجتماعية التي تمكّن الحراك من حشد القوى بشأنها. شكلت الطبقية جانبًا مهمًا من التقسيم الطبقي الاجتماعي، لكنها لم تكن صارمة. وباستثناء ختان البنات الذي كانت الأقلية المسلمة في البلاد تمارسه، لم تكن هناك أشكال من التعذيب أو الإيذاء يمكن إبرازها. وكان ختان البنات يتمّ بسرية تامة، ولم يتحول إلى قضية عامة قط ؛ والمسألة الوحيدة التي أثارت بعض النقاش هي مسألة المهر.

كما كانت الحال في الهند، شكّل المهر جزءًا أساسيًا من طقوس الزواج، بين كل من السنهاليين والتاميل. وكانت الحجة المقدمة غالبًا أنه فيما كان المهر في المجتمع التقليدي وسيلة للحفاظ على استقلالية الزوجة وشرفها، فإنه أصبح تجاريًا جدًا في المجتمع الحديث لدرجة أن الزواج لم يعد يوجد بوصفه عقدًا أخلاقيًا. في الواقع، لم يصبح إلغاء نظام المهر شعارًا من شعارات الحركة النسائية في سريلانكا. إذ جرت أول وآخر محاولة (لغاية الآن) للتصدي لهذه المشكلة قانونيًا في تشرين الأول/ أكتوبر في عام 1938، عندما اقترح الدكتور أ. ب. دي زويسا في الهيئة التشريعية، أنه 'ينبغي اعتبار تقديم المهر أو تلقيه أمرًا غير قانوني'. اعتبر دي زويسا نظام المهر شرًا اجتماعيًا، ولفت الانتباه إلى بعض آثاره البغيضة: 'ثمة حالات انتحرت فيها شابات لأن أباءهن ليسوا أغنياء بما يكفي لإعطائهن مهرًا ... إنّ من واجبنا إزالة هذا الشر'. حاول أيضًا التماس كبرياء الذكور: 'أن يصرّ شاب ذو شخصية وقدرة على أن يقدم له أهل العروس مهرًا، لهو أمر ليس لا أخلاقيًا فحسب، بل ويظهر أنه بلا شخصية ولا رجولة'. تعامل عدد من أعضاء الهيئة التشريعية بفكاهة مع الاقتراح، وهزم بصوت واحد[344].

344- انظر (Hansard, 27 October 1938)

شكلت نساء مهنيات مع غيرهن من نساء الطبقة الوسطى **جمعية المؤتمر النسائي لعموم سيلان** في عام 1944، بإيحاء من منظمة مماثلة في الهند. تبنّت هذه الجمعية العديد من مطالب النساء السياسية والاقتصادية والقانونية، ونظمت عدة مؤتمرات للمرأة الآسيوية في كولومبو. ترأسته، على مدى عدة سنوات، **إيزلين ديرانياغالا** (1908-1973)، من أسرة **أوبيسكيرا** في الأصل، وهي فرد من عائلة **باندارانايكا**. تخرجت في جامعة أوكسفورد لتصبح أول محامية سريلانكية في عام 1933. وفضلًا عن عملها في جمعية المؤتمر النسائي لعموم سيلان، كانت أيضًا رئيسة لتحالف النساء الدولي مرتين. وكانت **إليانور دي زويسا** (1896-1981)، من أسرة **هوتون** في الأصل، من مدينة دورهام، أمينة سر الجمعية على مدى سنوات. كانت أسرتها ناشطة في الحركات العمالية وحركة المطالبة بحق النساء في الاقتراع، وهي إحدى منظمات حزب العمال في شمال إنكلترا. اهتمت أيضًا بالثيوصوفية والبوذية؛ وفي عام 1929، تزوجت الدكتور أ. ب. **دي زويسا**، وجاءت إلى سريلانكا في عام 1934. ومن بين الأخريات اللواتي شغلن مناصب في مكتب جمعية المؤتمر النسائي لعموم سيلان هناك **غلاديس لوس** (مديرة، الكلية الميثودية)، و**سيلفيا فرناندو** (عاملة في مجال تنظيم الأسرة)، و**ليلا باسناياكا** (ناشطة بوذية). على مدى سنوات، أبعدت جمعية المؤتمر النسائي لعموم سيلان نساء الطبقة الوسطى عن الأنشطة الخدمية الاجتماعية والخيرية البحتة، ووجهت المطالب نحو تحقيق المزيد من تحرير المرأة.

نضال المرأة العاملة

فيما ناضلت نساء الطبقة الوسطى للحصول على حقوق التعليم والتصويت والحقوق السياسية، ناضلت المرأة العاملة في البلاد لتحقيق

المزيد من المكاسب المادية، ومن أجل أجور متساوية للرجال والنساء، ومزيد من الشروط الإنسانية في العمل. لكن، لم تأت جميع المناصرات من الطبقة العاملة. إذ كما حصل في بلدان أخرى كثيرة، كانت الحركة النقابية، في البداية، تحت هيمنة مثقفين ومهنيين من الطبقة الوسطى، وهم أشخاص يئسوا من السياسة الإصلاحية في تلك الفترة، واختاروا التحالف مع الحركة العمالية.

كانت المجموعة العمالية الأكثر تعرضًا للاستغلال في سريلانكا، في القرن التاسع عشر، هي مجموعة ضخمة من العاملات شبه البروليتاريات في مزارع الشاي والمطاط. إذ كان هناك 81000 عاملة في المزارع من أصل 266000 عامل (30 في المئة) في عام 1881؛ وارتفع هذا الرقم في عام 1911 إلى 234000 عاملة من أصل 500000 (47 في المئة)[345]. ولغاية أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، كانت الأجور في المزارع 33 سنتًا في اليوم للرجال و25 سنتًا للنساء (5 سنت = بنس واحد بعملة المملكة المتحدة لتلك الأيام)، على الرغم من قيام النساء بأهم عمل في قطف أوراق الشاي. كانت معدلات أجور النساء في المزارع هي الأدنى في الجزيرة، ومعدلات الأمية والوفيات العامة ووفيات الأمهات ووفيات الرضع هي الأعلى، (كانت نسبة الأمية بين نساء المزارع 98.5 في المئة في عام 1911؛ والرقم اليوم 52 في المئة). معدلات الوفيات العامة ووفيات الأمهات والرضع في المزارع هي الأعلى، ومعدلات محو الأمية والتعليم هي الأدنى في البلد.

في المدينة، كانت النساء العاملات في أعمال لا تتطلب مهارة في المعامل وغيرها من المهن الوضيعة، هنّ الأدنى أجرًا في القرن التاسع عشر. كانت نساء كثيرات في كولومبو يعملن في فرز البن وتعبئته؛ (كانت هناك 20000

345- انظر (Denham 1912: 493)

عاملة في سبعينيات القرن التاسع عشر). ومنذ ثمانينيات القرن التاسع عشر فصاعدًا، أخذت النساء يعملن في معامل ألياف جوز الهند وتعبئة الشاي وفرز الغرافيت: بلغ متوسط معدلات أجورهن نحو 50 سنتًا يوميًا. وفي عام 1908، بلغت معدلات أجور النساء والفتيات المستخدمات لدى وزارة الأشغال العامة لتكسير الحجارة من أجل إعادة رصف الطرقات بين 12 و36 سنتًا يوميًا. وكانت هناك أيضًا مجموعة كبيرة من خدم المنازل (67000 في عام 1911)، جلهم من النساء اللواتي كنّ يعملن مثل أشباه العبيد مقابل المسكن والمأكل ومبلغ زهيد لا يتجاوز بضع روبيات في الشهر. ومرة أخرى، كانت الخادمات يحصلن على أجر أقل من أجر الرجال. ثمة مجموعة أخرى من الكادحات، هنّ الفلاحات العاملات بأجر أو العاملات بالمحاصصة أو العاملات لدى العائلة، وكنّ عرضة لأشكال مختلفة من الاستغلال والاضطهاد.

على الرغم من الاستغلال الشديد في المزارع، لم تظهر النقابات هناك لغاية عام 1931 –بعد مئة عام على افتتاح أول مزرعة بن في سريلانكا. كان ذلك نتيجة احتجاز العمال وكأنهم أشباه أقنان، ولم تتح لهم فرصة تنظيم أنفسهم. أحد الأساليب الأولى التي احتج بها العمال على الظروف الجائرة في المزارع هي 'الفرار' من أماكن عملهم. وكانت تلك جريمة من الجرائم الكثيرة التي نص عليها قانون العمل لعام 1865، والذي حُكم بموجبه على نساء كثيرات بالسجن مع الأشغال الشاقة. أشار **بونامبالام أروناشالام**، في عام 1916، إلى إعلان في إحدى الصحف عرض مكافأة بقيمة 50 روبية لأي شخص يقبض على نصف دزينة من 'العمال الفارين' وبينهم امرأة وُصفت بأنها 'واهنة مع رضيع بين ذراعيها وطفلين آخرين'. احتجت رابطة الخدمات الاجتماعية في عام 1915 على سجن النساء والأطفال في جرائم العمل، مشيرة إلى امرأتين حكم عليهما قاضي **بادولا** بتهمة 'التطاول'.

اعترض النائب العام، في عام 1916، على إعفاء النساء من أحكام قانون العمل على أساس أن 'العمال الذين يعملون في المزارع بدائيون جدًا، ويمكن لأي امرأة أن تسبب المشكلات مثلها مثل الرجل تمامًا'. مع ذلك، استمر الاحتجاج حتى ألغي القانون في عام 1922.[346]

حدثت أولى الإضرابات بين العمال المأجورين الحضريين في حرف كانت ذكورية تمامًا مثل عمال الطباعة وسائقي العربات وعمال الغسيل والسكك الحديدية والموانئ. لكن عاملات المصانع شاركن في أثناء الإضراب العام الذي حدث في عام 1923، بقيادة أ. ي. **غونيسينها** ونقابة عمال سيلان، والذي لحق به 20000 عامل من كولومبو في كل من القطاعين الخاص والعام. كانت تلك بداية الدعم القوي الذي حظي به **غونيسينها** بين نساء الطبقة العاملة الحضرية. أصبحت فرقة النساء المناضلات باللباس الأحمر إحدى الملامح المثيرة للإعجاب في كل الإضرابات والمظاهرات والمسيرات اللاحقة، وفي مسيرة عيد العمال التي نظمها الاتحاد العمالي بقيادة **غونيسينها**. أما أولئك الذين عارضوه فكان من عادتهم شجبهن بوصفهن 'مسترجلات'، لكن أولئك النساء، اللواتي كان بعضهن عاملات في المصانع، وبعضهن الآخر بائعات متجولات، كنّ مناضلات برزن بشجاعة إلى المقدمة في جميع النضالات العمالية. ضمت فرق المتطوعات التابعة لنقابة **غونيسينها**، **إيمالايا هامي** من هانوبيتيا (وهي مقاتلة نشطة، يذكرها الناس بسبب حادثة حصلت خلال إضراب الترام الشهير في عام 1929، وذلك عندما كللت **سيدريك بوستيد**، صاحب شركة الترام، بثعبان)، **وبافيستينا هامي** التي عملت في شركة هايليس، **وإيمي نونا**، وهي عاملة في هاريسونز وكروسفيلد، وكلتاهما شركتان بريطانيتان.

346- انظر (Jayawardena 1972: 209)

إيزابيلا هامي من واناثامولا، كولومبو، هي أشهر أولئك العاملات المناضلات؛ ناضلت من أجل حقوق الطبقة العاملة في ذروة الحكم الاستعماري، عندما كانت النقابات غير قانونية، الأمر الذي تطلب شجاعة استثنائية للانضمام إلى التحركات العمالية. ولدت **إيزابيلا** في كولومبو، وكانت الطفلة الأصغر في أسرة تكسب عيشها من تقطيع الخشب. توفي والداها قبل أن تبلغ السابعة من عمرها، وأرغمت على العمل في متجر، تفرز الغرافيت لتعيش. انضمت في مطلع عشرينيات القرن العشرين إلى نقابة عمال مناضلة. كانت متحدثة جيدة، وتتمتع بصفات قيادية، وأصبحت إحدى النصيرات المتحمسات للزعيم العمالي **غونيسينها**. وخلال إضراب عمال عربات الترام في عام 1929، نظمت مظاهرات، وشاركت في اجتماعات ومسيرات عديدة. وكانت في طليعة هذا النضال الشهير. كانت **إيزابيلا هامي** نشيطة في السياسة أيضًا، إذ في أثناء الانتخابات البلدية وانتخابات مجلس الدولة، في عام 1931، قادت حملة من بيت إلى بيت لمصلحة **غونيسينها**، الذي خاض المنافسة الانتخابية، وفاز بمقعد وسط كولومبو. ونتيجة روحها النضالية عرفت شعبيًا باسم 'الكابتن'.

في مطلع ثلاثينيات القرن العشرين، أصبحت بعض نساء الطبقة الوسطى أكثر وعيًا من الناحيتين الأيديولوجية والسياسية، ومستعدات لمشاركة عاملات المدن والمزارع نضالهن. في قطاع الزراعة، شكل ك. **ناتيسا آيار وساتياواجيسوارا آيار** أول نقابة عمالية في عام 1931. وكانت زوجتيهما ناشطتين أيضًا: **نالاما ساتياواجيسوارا**، وهي طبيبة كرست وقتها للعمل في المزارع، بينما أثارت **كودانداراما ناتيسا آيار** ضجة كبيرة نتيجة ظهورها في الاجتماعات العامة وتهييجها الحشود بأغانيها التي تصف معاناة عمال المزارع. بعد عام 1945، أصبحت نساء تاميليات عديات من المزارع

ناشطات في الحركة النقابية التي نمت بقوة. من بينهن، **كوكيلام سوبيا** المعروفة برواياتها التي كتبتها حول الوضع المهين للرجال والنساء في المزارع.

في القطاع الحضري، نشطت نساء عديدات في الحركة العمالية بعد أن شكل **غونيسينها** حزب العمال السيلاني في عام 1928. خاضت **أغنيس دي سيلفا** الانتخابات من أجل مقعد جالاجيدرا مرشحةً عن حزب العمال في عام 1931، لكنها خسرت. ومن بين النساء الأخريات في اللجنة التنفيذية لحزب العمال الدكتورة **ساتياواجيسوارا آيار**، وآني **بريستون** (وهي ثيوصوفية إنكليزية)، و**كارولين غونيسينها** والسيدة **رينشارد دي سيلفا** (وهما زوجتا الزعيمين العماليين)، إضافة إلى **إيفا** وجيني **فيرديناندو** والممرضة **مادلين جاياواردينا**، والتي كانت واحدة من أنشط الأعضاء وأيضًا عضوة في المجلس البلدي في ديهيويلا ماونت لافينيا خلال الحرب العالمية الثانية.

النساء في الحركة اليسارية

تشكلت في مطلع ثلاثينيات القرن العشرين **رابطة الشباب** من القوميين الراديكاليين والاشتراكيين، مع فروع لها في كل أنحاء سريلانكا للتحرك من أجل الاستقلال الوطني. جذبت هذه الحركة العديد من النساء الراديكاليات، ولا سيما المعلمات اللواتي ألهمتهن الحوداث في الهند. عندما تشكلت حركة *سوريبا مال*[347] المناهضة للإمبريالية في عام 1933 ضد بيع الخشخاش (للجنود البريطانيين السابقين في يوم الهدنة[348])، كان أشهر أعضائها نساء: الرئيسة **دورين ويكريمسينغ**، وهي من عائلة **يونغ** في الأصل،

347- Suriya Mal

348- في الأصل (Armistice Day)، وهو يوم انتهاء الحرب العالمية الأولى في 11 تشرين الثاني/ توفمبر 1918. [المترجم]

وهي إنكليزية ولدت في شيشاير في عام 1907 لعائلة من الناشطين في حزب العمال. ذهبت إلى المدرسة (سانت كريستوفر في ليتش وورث) التي أسستها آني بيزنت، وأدارها الثيوصوفيون. لدى تخرجها في مدرسة لندن للاقتصاد في عام 1929، كانت **دورين يونغ** سكرتيرة **كريشنا مينون** في رابطة الهند في لندن. جاءت إلى سريلانكا في عام 1930، وأصبحت مديرة مدرسة **سوجاتا فيديالايا** في ماتارا. تزوجت الدكتور **ش. أ. ويكريمسينغ** (الذي أصبح فيما بعد زعيم الحزب الشيوعي)، وعينت مديرة مدرسة **أناندا باليكا فيديالايا** في كولومبو. وأثناء وجودها في تلك المدرسة، قامت بتنظيم المعلمات (**ليليان باندارانايكا** و**إيفا دي ميل** و**هيلين دي ألويس** و**شيراني غاماج** وأخريات) في حملة سوريا *مال*. كتبت **إيلين وايراسيكيرا** و**هيلين دي ألويس** في كراس حول أهمية الحركة:

> تقلّدن زهرة سوريا في الحادي عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر وأظهرن ... احترامكن الذاتي واستقلالكن ... وسجّلن رفضكن تشجيع المشاركة في الحرب الإمبريالية. فكل واحدة في سوريا *مالا* هي ضربة ضد الإمبريالية والفاشية والحرب. تقلّدن سوريا *مالا* من أجل الحرية والسلام[349].

لم تقم كثيرات من أولئك المعلمات وطالباتهن بصناعة شعارات *سوريا* التي على شكل زهرة صفراء فحسب، بل وبعنها في الشوارع رغم معارضة السلطات الاستعمارية. واستُخدم المال الذي جمعنه بهذه الطريقة لتعليم فتاة من أدنى الطبقات المضطهدة في الجزيرة في مدرسة بوذية رائدة في كولومبو، من أجل إظهار إمكانية تحدّي النظام الطبقي.

349- انظر (Jayawardena 1974)

في أثناء تفشي وباء الملاريا، الذي حصل في عام 1934، في زمن كساد اقتصادي شديد، وتسبّب في 100000 حالة وفاة، عملت جميع منظمات سوريبيا *مال* ونساء سياسيات أخريات مثل **سيلينا بيريرا** (زوجة الدكتور ن. م. بيريرا، زعيم الحزب الاشتراكي) في مناطق **كيغالا** و**روانويلا** حيث كان الوباء في أسوأ حالاته. قاد الناشطون في حملة سوريبيا *مال* وحملة الإغاثة الخاصة بوباء الملاريا، إضرابًا نضاليًا لعمال النسيج في عام 1933. وفي عام 1935، أسس أول حزب اشتراكي في الجزيرة ، حزب *لانكا ساما ساماجا*، الذي ضم في عضويته العديد من المناضلات، من بينهنّ **سوزان دي سيلفا** و**دورين ويكريمسينغ** و**سيلينا بيريرا**. كان هناك اتصال مستمر مع الحركة السياسية الهندية في أثناء الثلاثينيات من القرن العشرين، وفي عامي 1931 و1937، زارت سريلانكا واحدة من أشهر القوميات، **كامالاديفي تشاتوبادهايا**. وفي أثناء زيارتها في عام 1937، لفتت انتباه الشرطة والحكومة، لدى قيامها بجولة خطابية مع قادة حزب *لانكا ساما ساماجا*.

في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين ومطلع أربعينياته، نشط عدد قليل من الشابات خريجات جامعة كولومبو في الحركة اليسارية؛ من بينهن فيفيان **غونيواردينا** و**سيتا ويكريماسوريبا**، العضوتان البارزتان في حزب *لانكا ساما ساماجا* والحزب الشيوعي على التوالي. حظر حزب *لانكا ساما ساماجا* (الذي كان في ذلك الوقت قد تحول إلى حزب تروتسكي)، واعتقل قادته في عام 1940؛ وهربوا فيما بعد مع زوجاتهم إلى الهند. ومن العضوات في حزب *لانكا ساما ساماجا* اللواتي كنّ في الهند خلال الحرب، **سيلينا بيريرا**، التي اشتهرت بعملها النقابي في كلكتا، و**كارولين غونيواردينا**، التي تزوجت الزعيمَ النقابي **ش. ك. أنتونبيلاي**، وبقيت في مدراس. ومن الناشطات الأخريات اللواتي هربن إلى الهند، **كوسوما غونيواردينا** (زوجة

فيليب غونيواردينا، زعيم حزب *لانكا ساما ساماجا*) الذي اعتقل في الهند، ورُحّل إلى سريلانكا، و**فيفيان غونيواردينا** (زوجة **ليزلي غونيواردينا**، زعيم في *لانكا ساما ساماجا*) التي تمكنت من النجاة من الاعتقال.

استمرت نشاطات أولئك النساء مع راديكاليات أخريات حتى أواخر أربعينيات القرن العشرين. وانقسمت الحركة اليسارية في سريلانكا، كما في معظم البلدان الأخرى، إلى عدة مجموعات، أيّد بعضها الاتحاد السوفييتي، وانتقده بعضها الآخر. اعتقدت النساء الراديكاليات أن لهن دورًا يلعبنه في توحيد الحركة اليسارية، فأسسن، في كانون الثاني/ يناير 1948، **الجبهة النسائية المتحدة**، التي كرّست نفسها لتحقيق الاشتراكية وإلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة. دعم حزبان رئيسيان من أحزاب الحركة اليسارية تشكيل الجبهة النسائية المتحدة التي نشطت مباشرة، وعقدت جلسة علنية في آذار/ مارس في عام 1948 للاحتفال بيوم المرأة العالمي. مثلت الجبهة جميع المجموعات الإثنية في الجزيرة، وضمّت في صفوفها نساء من الطبقة العاملة. كانت **دورين ويكريمسينغ** الزعيمة الأكثر فاعلية. أما الأخريات فكنّ **إديث لودوايك** (هنغارية) و**فيالا ويجيوردنا** و**هيلين غوناسيكيرا** و**باراميشوري كانديا** و**فيفيان غونواردينا** و**نوبل راجاسينجام** و**بونسيناهامي**، وهي زعيمة عمالية. تحركت الجبهة النسائية المتحدة لإلغاء التمييز ضد دخول المرأة إلى الوظائف الإدارية والمكتبية في الدولة، وقامت بحملة من أجل تحسين الظروف المعيشية في الأحياء الفقيرة، واحتجت على ارتفاع تكاليف المعيشة. لكن وجود الجبهة اعتمد على الدعم الفعال من حزبين يساريين، وفي أواخر عام 1948، قرر الحزب الشيوعي أنه بات من غير الممكن التعاون مع حزب *لانكا ساما ساماجا*. وأدى هذا القرار إلى انسحاب الحزب الشيوعي من الجبهة النسائية المتحدة التي كان لا بدّ من حلها. على الرغم من نشاطها

على مدى عام، وتلقيها قدرًا كبيرًا من الدعاية الإعلامية، وتأثيرها في قضية المرأة، فقد أدى اعتمادها على الأحزاب السياسية إلى حلها في النهاية. وقد حاولت بعض العضوات تشكيل منظمة نسائية مستقلة، لكن جهودهن لم تحظ بالنجاح.

خلاصة

كانت الحركة النسائية في سريلانكا، في أصولها وتطورها، نتيجة حركة الاستقلال الوطني أساسًا، فعكست، بذلك، معظم خصائصها. تحقق الاستقلال من خلال عملية من التفاوض السلمي والتقدم التدريجي. تمكنت النساء، بالتعاون مع هذه الحركة، من الفوز بحق التعليم والانتخاب والمساواة القانونية. وهكذا أثبتت حالة سريلانكا إمكانية حدوث بعض التقدم من خلال برنامج إصلاحي تدريجي. لكن هذه الإمكانية بالذات فرضت بعض القيود على الحركة. إذ اقتصرت على مشاركة نساء الطبقة البورجوازية والبورجوازية الصغيرة؛ ونظرًا لأنها وجدت وعملت ضمن المعايير الاجتماعية، فإنها لم تتناول البنى الاجتماعية البطريركية، أو دور الأسرة في تبعية المرأة. وهي، في هذه النواحي، تقدّم حالة مناقضة لدول مثل اليابان، حيث أرغمت النساء على التشكيك بأساس الأسرة ذاته وبالأخلاق الجنسية. كانت النساء الأخريات اللواتي نظمن أنفسهن، وطورن أساليبهن الخاصة في النضال، هنّ نساء الطبقة العاملة الحضرية. إذ سعين للحصول على قدر من التغيير في نظام علاقات السلطة القائمة، لكنهن أيضًا لم يتمكن من دفع فهمهن ليتجاوز العلاقات الاقتصادية.

أسهمت عمليات تعليم المرأة في دفع النساء اجتماعيًا إلى أدوار مختلفة ظاهريًا عن أدوار المجتمع التقليدي. وهكذا، فسريلانكا مثال مثير للاهتمام

على مجتمع لم تتعرض فيه النساء لأشكال قاسية من الاضطهاد الصارخ والواضح، ومن ثمّ، لم يطورن حركة لتحرير المرأة تتجاوز المعايير الاجتماعية القائمة. وهذه بالضبط هي الخلفية التي مكّنت سريلانكا من إعطاء رئيسة للوزراء، إضافة إلى العديد من النساء المهنيات، لكن من دون الإخلال بالأنماط العامة للتبعية.

الفصل الثامن

الحركة من أجل حقوق متساوية للنساء في إندونيسيا

كنت ماأزال أرتاد المدرسة حين سمعت باسم هذه المرأة الهندية الشجاعة لأول مرة. أتذكر ذلك جيدًا؛ كنت صغيرة جدًا، طفلة في العاشرة أو الحادية عشرة من عمري، عندما قرأت عنها في الصحيفة وأنا أتّقد حماسًا. ارتعشت إثارةً؛ إذ ليست المرأة البيضاء هي الوحيدة التي يمكن أن تحصل على وضع مستقل، بل إن المرأة الهندية السمراء أيضًا تستطيع أن تكون حرّة. فكرت فيها على مدى أيام، ولم أقدر على نسيانها. انظروا ما الذي يمكن لمثال جيد واحد أن يفعل! إن تأثيره ينتشر على نطاق واسع.

كارتيني، كاتبةً عن بانديتا رامابای، في عام 1902[350]

يعتبر الكيان السياسي الذي نعرفه باسم جمهورية إندونيسيا كيانًا حديثًا نسبيًا، حيث ظهر إلى الوجود في أعقاب الحرب العالمية الثانية. أُدخل الأرخبيل الإندونيسي، المكون من عدد كبير من الجزر، التي يسكنها عدد كبير من الشعوب التي تتكلم لغات مختلفة، في نوع من الوحدة السياسية على يد المستعمرين الهولنديين؛ أما قبل ذلك فكانت الجزر الإندونيسية تعيش على شكل إمارات مختلفة تدخل في ما بينها في حروب بين حين وآخر. برزت بعض الجزر الإندونيسية، ولا سيما سومطرة، بوصفها مراكز للتجارة البحرية بين

350- انظر (Geertz 1976: 177-8)

الهند والصين منذ نحو 2000 سنة. كانت العلاقات مع الصينيين اقتصادية أساسًا؛ أما العلاقات مع الهند فكانت أعمق، ونتجت عنها سيطرة الديانة والثقافة الهنديين في المنطقة. مع أوائل القرن السابع الميلادي، كانت هناك مملكتان في سومطرة وجاوا، إحداهما هندوسية والأخرى بوذية ماهايانية. إحدى أهم تلك الممالك كانت سري **فيجايا** التي بسطت، في أوج قوتها، في القرن العاشر، نفوذها إلى جنوب الهند وسريلانكا. وكانت **بالمبانغ** في سري **فيجايا** مشهورة بأنها مركز لتعلّم البوذية، يجتذب التلاميذ من الصين والهند.

مع انحسار النفوذ الهندي في المنطقة، انتقل الكثير من التجارة في هذه المنطقة إلى أيدي المسلمين الغرباء، ومع السيطرة على التجارة جاء النفوذ السياسي. وعلى امتداد القرنيين التاليين، انتشر الإسلام على كامل سومطرة وعلى العديد من الجزر الأخرى؛ وهكذا في القرن السادس عشر، كانت مملكة آتشيه المسلمة في سومطرة هي الدولة الرئيسية في الأرخبيل، لتبزّ في قوتها ممالك جاوا الهندوسية التي يعتريها الوهن. كانت البنى الاقتصادية والاجتماعية في تلك الفترة نموذجية للجماعات الزراعية المكتفية ذاتيًا؛ وكانت التجارة الخارجية بالتوابل وغيرها من المنتجات الزراعية تحت سيطرة الدولة، أما الفوائض المتولّدة عن ذلك فكانت تذهب لاستهلاك الطبقات الراقية وإقامة الصروح الدينية الهائلة وصيانتها مثل بوروبودر.

وكان للنساء، في هذا المجتمع، دور محدد. إذ تمتعت نساء الطبقات الحاكمة بدرجة معينة من الاستقلالية والسلطة. وكما هي الحال في العديد من البلدان الأخرى، وصلت نساءٌ إلى العرش عندما كان الأمر يتعلق بالمحافظة على السلطة في أيدي سلالة معينة. وكان لممالك عديدة حاكمات من النساء، بما في ذلك آتشيه وسولاويسي وبالي ومينانغكاباو وجاوا. وعلى سبيل المثال، حكمت نساء مملكة آتشيه حكمًا متواصلًا من عام 1641 إلى عام 1699،

وفي أثناء المعارك ضد الاستعمار في القرن التاسع عشر، شاركت نساء كثيرات من آتشيه في القتال. ويقال أن أميرة من آتشيه، هي الأميرة **تجويد نجم الدين**، قاتلت إلى جانب زوجها، وأنها استمرت في القتال حتى بعد سقوط زوجها في المعركة؛ ومازالت تعتبر بطلة من بطلات القومية الإندونيسية. وكان للممالك الأخرى بطلاتها أيضًا، بمن في ذلك أميرات مينانغكاباو، مثل **بندو كاندونغ**، «الشهيرة لما أبدته من حكمة في الشؤون السياسية»، و**ساباي نانغ هالوس**، التي جمعت جيشًا، ومضت إلى الحرب انتقامًا لوالدها[351].

وقد شاركت نساء الفلاحين مشاركة تامة في الأعمال الزراعية، كما هي الحال في أي اقتصاد زراعي نموذجي. وقد وصفت نساء جاوا في القرن التاسع عشر على النحو الآتي:

> إنّ الزوجة هي التي يجب أن تعتني بالأرز الذي تزرعه، وتحصده، وتجففه، ومن ثمّ تقشره. وهي التي تحضّر الأرز والتوابل... وتشتري أدوات الأسرة... وتبيع منتجات حقولها... وتصبغ القماش الذي تبيعه[352].

يصف مبشّر أعمال النساء الوصف الآتي:

> وعلاوة على ذلك هناك قرقعة نول الحياكة الذي تشغّله امرأة ... عندما ندخل البيت، نجد النساء والفتيات الشابات مشغولات بصنع الرسوم على القماش. نراهنّ يجففن القشور، ويحضّرن الأدوية والتوابل ... باختصار، نرى النساء مشغولات بكل أنواع الصناعات البيتية[353].

351- انظر (Vreede-de Steurs 1960: 45)

352- انظر (Poensen 1887) كما ورد مقتبسًا في (Vreede-de Steurs 1960: 42)

353- انظر (Kruijt 1908) كما ورد مقتبسًا في (Vreede-de Steurs 1960: 42))

لا شكّ في أن هذه التوصيفات تصوّر وضعًا كان موجودًا حتى قبل ذلك. تؤمّن المهن الزراعية في المجتمعات التقليدية دائمًا مكانة خاصة لعمل النساء. وقد زعم البعض أن النساء تمتّعن بشيء من الاستقلالية وبالمساواة مع الرجال؛ فهذه فريدي دو ستيورز، على سبيل المثال، تقول إن واجبات المرأة وحقوقها في المجتمع الإندونيسي التقليدي، لم تكن بأي طريقة من الطرق أدنى من تلك التي للرجل[354]. لكن هذا يغفل القاعدة البطريركية القوية للبنية الاجتماعية وخضوع النساء العام ضمن تلك البنية.

على الرغم من أن الإسلام أصبح الأيديولوجية المسيطرة، فإن الكثير من الأنماط الثقافية الهندية ظلت مستمرة في المجتمع الإندونيسي. إذ حافظت المعتقدات الهندوسية والبوذية الأقدم عهدًا على حيويتها، مع أن زخارف الشعائر الدينية والملكية اختفت. وربما تكون هذه هي العوامل التي تفسر غياب البردة وغيرها من الممارسات المشابهة في المجتمع الإندونيسي.

وصول الإمبريالية الغربية

وصل البرتغاليون إلى المنطقة في عام 1510، ثم تبعهم الإسبان والهولنديون والبريطانيون. حاولوا السيطرة على تجارة التوابل، عبر بسط هيمنتهم على الممالك المحلية، بينما كانوا يتحاربون فيما بينهم. وأخيرًا انتصر الهولنديون، وبسطوا سيطرتهم على الجزر الإندونيسية مع نهاية القرن السابع عشر. حكم الهولنديون بعض الجزر حكمًا مباشرًا، في حين حكموا جزرًا أخرى عبر أمراء وحكام من أبناء البلد.

كان هدف الهولنديين تحقيق أقصى الأرباح عن طريق تصدير التوابل

354- انظر (Vreede-de Steurs 1960: 42)

وغيرها من المحاصيل الزراعية. وبما أن الإنتاج الحر من أجل التصدير لم يكن كافيًا، أدخل الهولنديون ما أطلق عليه اسم «النظام الثقافي». ومن أجل زرع اقتصاد تصديري في اقتصاد البنى القروية القائمة المكتفية ذاتيًا، أجبروا المزارعين على تخصيص أجزاء من أراضيهم لزراعة محاصيل تصديرية كالقهوة والسكر وشجر النيلة والتوابل، وأجبروهم على تسليم هذه المنتجات للدولة بدلًا من الضرائب. وعلى الرغم من أن نظام الاستغلال هذا نجح -في البداية- في توسيع الإنتاج وخلق اقتصاد تبادلي، فقد نتج عنه سخط شديد، وفي عام 1870، استبدل بالزراعة الكبيرة الممولة برؤوس أموال أوروبية وصينية. أدى ذلك إلى تشكيل المزارع الكبيرة باستخدام العمل القسري وإلى توسّع كبير في الإنتاج التصديري. هكذا، شُجعت المشاريع الخاصة، وسُمح للشركات الهولندية بحيازة الأرض. وتوسعت صادرات القهوة والسكر والشاي والتبغ والمطاط والقصدير والزيت توسّعا سريعًا؛ فازدادت السكك الحديدية والطرق ومرافق الشحن، وفي غمرة المنافسة الإمبريالية الأوروبية في تلك الفترة، توسعت الإمبراطورية الهولندية في منطقة الإنديز[355] وتعززت. يقول غريمال: إن الهولنديين نظروا إلى إمبراطوريتهم بوصفها منطقة للاستغلال التجاري لا غير، ولم تُقرر سياساتهم إلا بالحاجة إلى إدارة كفؤة. لم يكن لدى الهولنديين فلسفة في الاستعمار، على عكس الفرنسيين الذين أمِلوا في استيعاب المستعمر استيعابًا نهائيًا في المنطقة الميتروبوليتانية، أو البريطانيين الذين أملوا في تهيئة «السكان المحليين» لمنافع الحكم الذاتي[356].

كانت المقاومة المسلحة للاعتداء الهولندي واسعة منذ البداية، وأبرزها

355- اسم جماعي كان في السابق يطلق على الهند وشمال شرق آسيا وأرخبيل المالاي، ولاسيما إندونيسيا. [المترجم]

356- انظر (Grimal 1978: 75)

الحرب في جاوا بين عامي 1825-1830، عندما تحدى الأمير ديبونيغورو الهولنديين في وسط جاوا، لكنه فشل. مع أواخر القرن التاسع عشر، في فترة كان حسٌّ بالهوية القومية والمشاعر القومية الأولية يتطور بين الإندونيسيين، عانت السياسات الهولندية أيضًا من تغيير؛ وتصورت تيارات الرأي الليبرالية في هولندا «ثقافية أخلاقية» استعمارية جديدة، لخلق «مجتمع متعدد الأعراق»، يمزج خصائص الشرق والغرب... ذي حكم ذاتي، لكنه على علاقة مستمرة مع هولندا». لكن التدابير المتبناة للتخفيف من صعوبة الحكم الهولندي ودعم رفاه الإندونيسيين، مثل الري والصحة العامة، كانت هزيلة، والسياسة «بدلًا من أن تحظى برد فعل يقوم على العرفان بالجميل من جانب شعب مستقل، فإنها عززت إيجابيًا نمو الوعي الإندونيسي بالحكم الأجنبي والعداء اتجاهه»[357].

أدت عمليات التغير الاقتصادي إلى درجة معينة من التمايز الاجتماعي. إضافة إلى ملّاك الأراضي الأغنياء والأميريين من الحقبة السابقة، ظهر عدد كبير من صغار الملّاك، إضافة إلى عدد من الفلاحين المحرومين من الملكية. ومع انتشار التعليم وتوسع بيروقراطية الدولة، ظهرت إلى الوجود أيضًا طبقة وسطى ذات ثقافة غربية مع معرفة باللغة الهولندية. وتلبية لتطلعات هذه المجموعات، أقام الهولنديون نظام مجالس تمثيلية على مستوى القرى والبلدات والمحافظات؛ ووسع هذا النظام في عام 1916 عبر تأسيس مجلس الشعب المعروف بالفولكسراد؛ اختيرت هذه الهيئات من جانب ناخبين محددين بشروط الدخل والتعليم، مع تحيّز شديد لصالح المستوطنين الهولنديين. «استفادت الهيئات التمثيلية، من وجهة نظر الهولنديين، من ربط النخبة الإندونيسية بالإدارة الاستعمارية» وصرف اهتمام النخب عن الأعمال

357- انظر (Legge 1972: 39-41)

القومية». لكن هذا الهدف لم يتحقق؛ إذ أسهم مجلس الشعب في تطوير الوعي القومي وذلك بمجرد جمعه ممثلين من مختلف أرجاء الأرخبيل، لأنهم تمكنوا بذلك من التعارف فيما بينهم معرفة أفضل ومن مناقشة المشكلات ذات الاهتمام المشترك»[358].

كانت إحدى نتائج «السياسة الأخلاقية» هي التوسع في الفرص التعليمية الغربية لبعض الإندونيسيين، ولا سيما بين الطبقات الوسطى الحضرية ومالكي الأرض، والذين نشأ من بين صفوفهم السخط على الحكم الاستعماري. في المرحلة المبكرة، أنتج التعليم باللغة الهولندية قوميين علمانيين وإحيائيين إسلاميين في الآن ذاته. كان نفوذ تيارات فكرية جديدة في بلدان إسلامية أخرى، تيارات مدافعة عن إسلام عصري، خال من الظلامية، ومرتبط بالعلم والتقدم، مع تحسين مكانة النساء، واضحًا في إندونيسيا؛ وفي الحقيقة، كان لمبادئ الإسلام العصري التي نشرت من القاهرة على يد **محمد عبده** وتلميذه **رشيد رضا** في مجلة *المنار*، بين عامي 1900 و1930، صدى في إندونيسيا أكثر من صداها في أي بلد مسلم آخر[359].

كارتيني ومسألة تعليم الإناث وتحريرهن

في الفترة المبكرة من الحقبة الاستعمارية، لم يكن هناك تدخّل يذكر من جانب الهولنديين في التعليم، حيث بقي أساسًا في أيدي رجال الدين المسلمين، وظل الجامع مركز التعلّم الإسلامي والمقاومة الثقافية للهولنديين. لكن مع أواخر القرن التاسع عشر، قادت الحاجة إلى موظفين محليين، مدرَّبين للمساعدة في إدارة الاقتصاد الاستعماري إلى أولى الإصلاحات

358- انظر (Grimal 1978: 77)

359- انظر (Grimal 1978: 83)

التعليمية. وإضافة إلى ذلك، مع التدهور الاقتصادي في جاوا في تلك الفترة، ساد شعور بأن إصلاحًا شاملًا في النظام التعليمي من شأنه أن ينتج تطورًا اقتصاديًا أكبر في إندونيسيا. في عام 1901، أعلن خطابُ الملكة «السياسةَ الأخلاقية» الاستعمارية الجديدة لتحديث البلاد ونشر المعرفة التقنية بين الناس. وفي هذا السياق برزت قضية تعليم النساء. وفي أثناء ذلك، تنوّع الوضع التعليمي للنساء بحسب وضعهن الطبقي. إذ لم تحظ نساء الفلاحين بأي تعليم مدرسي، في حين حظيت بنات رجال الدين بشيء من التدريس الموجّه دينيًا، وارتادت بنات العائلات الملكية والأرستقراطية والموظفين الحكوميين المدارس الابتدائية، أو تلقين التعليم في البيت.

كانت إحدى أوائل النساء الإندونيسيات اللواتي طرحن أفكارًا حول تحرير النساء هي **رادن أدجنغ كارتيني** (1879-1904) التي عكست كتاباتها بعض المشكلات التي واجهتها نساء الطبقة العليا ورغبتهن بالتحرّر عن طريق التعليم، وردة فعلهن القوية على تعدد الزوجات، وطموحهن في أن يصبحن مستقلات عبر الوصول إلى المهن وعبر الحرية الشخصية.

كانت **كارتيني** ابنة حاكم جيبارا في شمال جاوا، حيث كان موظفًا بيروقراطيًا رفيع الشأن. وعلى عكس الفتيات الأخريات المنحدرات من خلفية أرستقراطية، تلقت **كارتيني** تعليمها على قدم المساواة مع إخوتها في مدرسة ابتدائية لأبناء المزارعين وموظفي الإدارة الحكومية الهولنديين، لكنها تابعت تعليمها حتى بعد أن تركت المدرسة في عمر الثانية عشرة. كان طموحها الكبير أن تدرس في هولندا ـ لكن والدها رفض أن يمنحها هذه الفرصة. وعلى أية حال، أتيحت لها نافذة مفتوحة على الغرب من خلال ج. هـ. أبندانون، وهو ليبرالي هولندي (حاول من خلال عمله مديرًا للتربية من جانب السلطات الاستعمارية أن يشجع تعليم الإناث)، والسيدة

أوفينك سوير، وهي اشتراكية ونسوية هولندية (وزوجة موظف في الإدارة الاستعمارية)، وهي من أطلعت كارتيني على التيارات الراديكالية في الفكر الهولندي، وعرّفتها إليها. تراسلت كارتيني أيضًا مع محررة مجلة نسائية اشتراكية، دو هولاندش ليلي[360]، ومع صديقة بالمراسلة في هولندا هي ستيلاّ زيهانديلار، وهي أيضًا اشتراكية ونسوية.

كانت تلكم فترة حققت فيها الحركة النسوية الهولندية خطوات مهمة إلى الأمام. إذ في عام 1889، شُكلت جمعية النساء الحرّات على يد نساء راديكاليات طالبن بحقوق متساوية مع الرجال: «ضمت هذه الجمعية عناصر راديكالية متطرفة، وكانت عضواتها ... من باب السخرية، يُسمين «الحرائر» ... عبّرت أولئك النساء عن رأيهن بقوة بشأن خضوع ... المرأة، وطالبن لها بالحقوق ذاتها التي تمتع بها الرجل»[361]. أطلقت تلك المجموعة أيضًا جمعية حق النساء في الاقتراع في عام 1894. وفي عام 1898، نظمت رابطة نساء غرونينجن معرضًا لأعمال النساء، أحدث أثرًا نتيجة تسليط الضوء على استغلال النساء في هولندا ومستعمراتها. وفي السنة ذاتها، احتدم جدال آخر حول نشر رواية نسوية مثيرة هي رواية *هيلدا فان سولينبرغ*[362] لمؤلفتها سيسيل فان بيك أن دونك؛ وهي رواية تحكي قصة أم عازبة تحاول «أن تعيل ذاتها وحدها في وجه النقد الاجتماعي»؛ كما يركّز الكتاب أيضًا على أهمية تعليم النساء[363]. كان لهذه التطورات صدى في جاوا، وكتبت كارتيني إلى ستيلّا زيهانديلار: أنها تعتبر تلك الرواية أحسن كتاب كُتِب عن تحرير النساء. «قرأت *هيلدا فان سولينبرغ* في جلسة واحدة. حبست نفسي

360- De Hollandsche Lelie

361- انظر (Boissevain 1915: 7)

362- Hilda Van Suylenberg

363- انظر (Geertz 1976: 14)

في غرفتنا، ونسيت كل شيء؛ لم أستطع وضعها جانبًا، إذ استحوذت عليّ كثيرًا»[364].

> أوه، حيث أننا ... ذهبنا بعيدًا، حتى أن كتابًا يمكن أن يسبب ذلك الجدال العنيف بيننا، مثلما تسببت رواية *هيلدا فان سولينبرغ* في بلدك. فلن يهدأ لي بال حتى تظهر الرواية في لغتي لتسبب الخير، إضافة إلى الأذى، في عالمنا الهندي... ولا يهم أن تضر أو تنفع، المهم أن تحدث تأثيرًا، لأنها بذلك تظهر أن المرء لم يعد نائمًا، وأن جاوا تغط في سبات عميق. وكيف سيُوقظ شعبها، عندما يحب أولئك، الذين يفترض أن يقفوا قدوة، أن يناموا كثيرًا. لا يهتم العدد الأكبر من النساء الأوروبيات في الهند إلا قليلًا، أو لا يهتمّ إطلاقًا، بعمل أخواتهن في وطنهن الأصلي[365].

كتبت كارتيني، التي صورت، وهي حامل، متابعة التعليم بعد ولادة الطفل، في المدرسة التي أسستها: «سيكون لدينا شيء ما لـهيلدا فان سولينبرغ – أم تذهب إلى العمل مع طفل رضيع»[366]. في عام 1899، طلبت كارتيني من صديقتها أخبارًا عن النسوية الهولندية: «ألن تخبريني شيئًا عن المرأة اليوم في هولندا؟ إننا مهتمات اهتمامًا عميقًا بكل ما يخص حركة النساء»[367]. وفي عام 1900، أشارت إلى مسودة ترجمة قامت بها عن الإنكليزية لمقالة، «هدف الحركة النسائية»[368].

364- انظر (Geertz 1976: 64)
365- انظر (Geertz 1976: 35)
366- انظر (Geertz 1976: 241)
367- انظر (Geertz 1976: 35)
368- انظر (Geertz 1976: 64)

كانت كارتيني مقيدة بالقيود المعتادة للمجتمع الجاوي الراقي، وهو ما جعل منها أكثر حماسًا في دفاعها عن حقوق النساء وإدانة ممارسات تعدد الزوجات السائدة وعزل النساء والزواج القسري. كانت أمها واحدة من عدة زوجات للحاكم، ونتيجة عيش كارتيني في تلك الظروف، طورت وجهات نظر قوية اتجاه تعدد الزوجات. «الحلم الوحيد المسموح لنا به هو أن نصبح زوجة رقمًا لرجل أو لآخر ... تقريبًا جميع النساء، اللواتي أعرفهن هنا، يلعنّ حق الرجال هذا. لكن اللعنات لا تفيد في شيء، ولا بدّ لنا من القيام بفعل»[369]. على الرغم من هذه الانتقادات، تزوجت كارتيني نفسها في عام 1903 من حاكم رمبانغ، الذي كان متزوجًا أصلًا من عدة نساء. لكنه كان تقدميًا في آرائه، فشجع كارتيني على تأسيس مدرسة. بما أن أفكار كارتيني عن دور النساء كانت متقدمة جدًا على أفكار عصرها، فقد مضت في معارضتها لممارسة تعدد الزوجات إلى حد انتقاد الإسلام، والتعبير عن وجهات نظر قوية ضد الزواج كما كان مكرسًا في الممارسات الإسلامية:

> تسمح الشريعة الإسلامية للرجل بأن يتزوج أربع زوجات في آن واحد. وعلى الرغم من التوكيد أكثر من ألف مرة أن ذلك ليس خطيئة حسب الشريعة والعقيدة الإسلامية، فإنني سأقول دائمًا: إنه خطيئة ... وهل يمكن أن تتخيلي أي ألم جحيمي تعاني منه المرأة عندما يأتي زوجها إلى البيت بامرأة أخرى- منافسة، ويجب أن تعترف بها على أنها زوجته الشرعية؟ يمكن أن يعذبها إلى حد الموت، وأن يسيء معاملتها كما يشاء؛ إذا لم يختر أن يرد لها حريتها، ثم يمكن أن تصفّر للقمر من أجل حقوقها. كل شيء للرجل، ولا شيء للمرأة، هذا هو قانوننا وعرفنا. هل تفهمين الآن البغض الشديد

369- انظر (Vreede-de Steurs 1960: 53)

الذي أكنّه نحو الزواج؟ أنا مستعدة للقيام بأوضع عمل بامتنان وفرح، إذا تمكنت من خلاله أن أكون مستقلة[370].

لا تظهر تأملات **كارتيني**، حول الطريقة التي كان من شأنها وزوجها أن يعاملا ابنتهما، وعيًا بالظلم الواقع على النساء فحسب، بل ومقاربة غير تقليدية لدور النساء: «لن تجبر قطّ على فعل أي شيء يتنافى مع أعمق مشاعرها. يجب أن يكون ما تقوم به نابعًا من إرادتها الحرة. سيكون لديها ... أب لن يجبرها مطلقًا على أي شيء. ولن يغير في الأمر شيئًا أن تبقى ابنته بلا زواج طوال حياتها»[371].

وعلى الرغم من أنها تمتعت بصلات قريبة مع صديقات هولنديات، وتأثرت بالأدب النسوي والاشتراكي لتلك الفترة، فإنها كانت نقدية اتجاه المجتمع الأوروبي. إذ كتبت في عام 1902 : «لا نتوقع من العالم الأوروبي أن يجعلنا أسعد. لقد انقضى منذ زمن بعيد الوقت الذي كنا نعتقد فيه جديًا أن الحضارة الغربية هي الحضارة الحقيقية الوحيدة، وأنها أسمى، ولا يمكن التفوّق عليها»، وأضافت بشيء من المرارة، ولكن بحدة:

> نحن نعرف لماذا *ذا إيكو* سعيدة بنشر مقالاتنا. إنها تفعل ذلك لأننا شيء جديد، ونقوم بدعاية جيدة للصحيفة. وضعت مجلة *ليلي* الهولندية أعمدتها تحت تصرفي وحسب وقتي، وقد طلبت المديرة مني رسائل مرة أخرى. لماذا؟ من أجل رسائل الدعاية من ابنة حقيقية من بنات الشرق، من «فتاة جاوية» حقيقية، أفكار من مخلوقة نصف برية، كتبتها بذاتها بلغة أوروبية، كم هذا ممتع![372]

370 – انظر (Geertz 1976: 41-2)

371 – انظر (Geertz 1976: 240)

372 – انظر (Geertz 1976: 203-4)

إضافة إلى ذلك، طورت كارتيني مقاربة نقدية للفقر الريفي في جاوا وللحكم الاستعماري:

> إنهم يسألون: لماذا الجاويون فقراء إلى هذه الدرجة؟ وفي الوقت ذاته يفكرون كيف سيتمكنون من الحصول على المزيد من المال منهم ... جزّازو العشب الذين يكسبون ما بين 10 و12 سنتًا في اليوم يجبرون على دفع ضريبة تجارية. وتاجر متخم يذبح جديين في اليوم يجب أن يدفع ... مئة وأربعة وأربعين فلورينًا في غضون عام. ما الذي يبقى لربحه؟ بالكاد ما يكفي ليعيش عليه[373].

لم تقتصر قراءة **كارتيني** مقصورة على الأدب النسوي، بل شملت كتبًا فتحت آفاقها على الواقع الاستعماري. أحد الأمثلة على ذلك هو رواية *ماكس هافلار*، التي كتبها في عام 1860 موظف حكومي هولندي اسمه **إدوارد دويس ديكّر** باسم مستعار هو **مولتاتولي**؛ وفيها يكشف الاستغلال الاقتصادي الهولندي للفقراء الإندونيسيين. أشارت **كارتيني** كثيرًا إلى هذه الرواية، وفي عام 1900 قالت: «لكن شرًا موجودًا بالفعل هو أخذ الرشوة، وهو، فيما أظن، خطأ وعار مثل مصادرة البضائع العائدة لـ«الرجل الصغير» كما في رواية *ماكس هافلار* بالقوة». ودُهشت **كارتيني** من سطر في رواية أخرى من روايات **مولتاتولي**: «قال لها الأب: إن المعرفة والفهم والرغبة تعتبر خطيئة للفتاة»[374].

والمثير للاهتمام، أكثر من ذلك، هو الطريقة التي أثّرت بها نساء آسيويات أخريات في **كارتيني**. ففي عام 1902، سألت صديقتها الهولندية بالمراسلة

373- انظر (Geertz 1976: 243)

374- انظر (Geertz 1976: 53, 134)

إذا كانت هناك ترجمة هولندية لحياة وكتابات العالمة والمحرّضة الهندية غير التقليدية **بانديتا راماباي**. وفي حين كانت **كارتيني** معجبة بحياة **رامابای** المستقلة، وسعيدة سعادة خاصة بأن ترى أن النساء الآسيويات، وليس النساء البيضاوات فقط، يمكن أن يعشن حياة مستقلة، فإنها نفسها لم تكن قادرة على الخروج كليًا من التقليد العائلي، ولا سيما من وصاية والدها. وزاد حرمانها من فرصة الدراسة في هولندا من غيظها ضد المجتمع التقليدي، لكنها ظلت متفائلة. هكذا كتبت في عام 1903، وهو العام السابق على عام وفاتها، إلى صديقتها الهولندية: «لم نتخلّ تمامًا عن فكرة الذهاب إلى هولندا». وكانت جريئة حتى في سلوكها الشخصي: «يقال لي إنني يجب أن أغضّ بصري بتواضع (وزيف). لكني لن أفعل ذلك. سأنظر إلى الرجال، كما إلى النساء، في عيونهم مباشرة، ولن أغض بصري في مواجهة نظراتهم»[375].

ليس مفاجئًا أن تكون **كارتيني** قد تعرّضت للنقد في المجتمع الجاوي من جانب أولئك الذين لم يوافقوا على أفكارها، إذ كتبت في السنة التي توفيت فيها: «أوه! لو أنك تعرفين فحسب ... الافتراء الذي انتشر حولي! ... كنا حاملات أفكار جديدة لم تكن مفهومة للأغلبية العظمى من الناس الذين احتقرونا، لأنهم لم يستطيعوا أن يفهموا»[376]. كان النقد متوقعًا لأن **كارتيني** لم تتحدّ الأعراف البطريركية التقليدية لمجتمع يهيمن عليه الذكور، وتهددها فحسب، بل ووقفت ضد التقاليد الطبقية للأرستقراطية. تحدثت بوضوح وجرأة عن مقاصدها: «لقد بسطت حياة كاملة لنفسي، لقد خططت لأكون رائدة في الكفاح من أجل حقوق المرأة الجاوية في الحرية»[377].

375- انظر (Geertz 1976: 199)

376- انظر (Geertz 1976: 241)

377- انظر (Geertz 1976: 238)

حُرمت كارتيني نفسها من إكمال تعليمها لأنها أنثى، وهذا ما قادها إلى القناعة بأن التعليم قوة تحريرية ضرورية للنساء الإندونيسيات. كتبت في عام 1901 إلى نيلي فان كول، وهي زوجة أحد مؤسسي الحزب الاشتراكي الهولندي: «ستكون نعمة للمجتمع الإندونيسي أن تتلقى النساء تعليمًا جيدًا ... الطريق الوحيدة المفتوحة أمام الفتاة الجاوية ... هي الزواج ... علموهنّ مهنة حتى لا يبقين فريسة لا حول لها ولا قوة ... الطريقة الوحيدة للنجاة من حياة كهذه هي أن تتعلم الفتاة أن تكون مستقلة»[378]. وهكذا كانت لدى كارتيني في ذهنها رؤية عن التعليم للنساء، لا بوصفه غاية في حد ذاته، بل باعتباره الأساس لتحقيق شيء من الحرية الاقتصادية التي من شأنها أن تؤدي بدورها إلى الاستقلالية. وعلى أية حال، كانت تؤمن أن التعليم لا ينبغي أن يخدم النجاة الشخصية فحسب، بل والتقدم الاجتماعي أيضًا.

كما في بلدان آسيوية أخرى، نظر المصلحون والمصلحات إلى تعليم الإناث على أنه مقوم ضروري من مقومات التقدم للأفراد وللمجتمع؛ هكذا كتبت كارتيني: «نعرف أن هناك رجالًا يقدّرون المرأة المتعلمة المفكرة. سمعت رجلًا يقول (وكان حينها موظفًا محليًا رفيع الشأن): إن رفقة امرأة متعلمة ومتنورة راحة عظيمة ودعمًا للرجل»[379]. كان لدى كارتيني عدد من الصديقات اللواتي عانين من الصعوبات ذاتها المتمثلة بحرمانهن من حرية الدراسة، ولا سيما متابعة التعليم العالي في الخارج، وبوضع القيود عليهن من جانب مجتمعهن، وهكذا كنّ في حالة من التمرّد. وقد تحدّثت عن أولئك الصديقات بكثير من التعاطف:

تحدّثت مرات كثيرة مع نساء، من طبقة النبلاء ومن الشعب،

378- انظر (Vreede-de Steuts 1960: 53)

379- انظر (Geertz 1976: 67)

حول فكرة الفتاة المستقلة الحرة التي تعيل نفسها، والتي من شأنها أن تكسب معيشتها؛ فجاء الجواب من كل واحدة منهن: يجب على امرأة ما أن تجعل من نفسها قدوة. نعرف ابنة حاكم ... وهي أيضًا مليئة بالحماس لفكرة الحرية. وهي مجنونة بالدراسة؛ تتحدث الهولندية بطلاقة وقد قرأت كثيرًا ... ونعرف أخرى ... متزوجة؛ لا تتحدث الهولندية مطلقًا، لكنها سبقت الأخريات. إنها معجبة أشد الإعجاب بالمرأة الأوروبية المستقلة الحرة؛ وتظن أن من المثالي أن نستطيع التمتّع بالشروط ذاتها في عالمنا المحلي[380].

كانت كارتيني ناشطة ومنظّرة أيضًا. حاولت أن تضع أفكارها موضع الممارسة بأن وقفت ضد الرأي المحافظ، وأنشأت مدرسة لبنات الموظفين الجاويين. قالت: «يجب أن نضرب بأسرع ما يمكن، وأن نضع أمام الجمهور مدرسة للفتيات المحليات لتكون أمرًا واقعًا»[381]. بحلول عام 1904، كان عدد الفتيات المسجلات في تلك المدرسة 120 تلميذة، لكن كارتيني لم تتمكن للأسف من متابعة خطة عملها ـ لأنها ماتت بعمر الخامسة والعشرين في أثناء الولادة.

عبّرت كارتيني في حياتها القصيرة عن أفكارها بقوة جعلت من نشر رسائلها بعد وفاتها مصدر إلهام لكل من القوميين وحركة النساء في إندونيسيا. حُررت رسائلها التي حملت عنوان *من الظلام إلى النور*[382]، ونشرت في هولندا، وصدرت في أربع طبعات هولندية قبل أن تترجم إلى اللغة الإندونيسية في عام 1923[383]. أُسست مؤسسة كارتيني، وأنشئت

---

380 - انظر (Geertz 1976: 137)

381 - انظر (Geertz 1976: 220)

382- Through Darkness into Light

383 - انظر (Geertz 1976: 24)

مدارس تكريمًا لذكراها في سمارانغ وجاكرتا ومدن أخرى، وأدارت أختها كارديناه مدرسة كارتيني في تيغال. كذلك، كرّم الإندونيسيون كارتيني بأن جعلوا منها بطلة قومية مهمة يُحتفل بذكراها حتى اليوم. زعم القومي جيبتو مانغونكوسومو، في وصفه لانشغال كارتيني بالناس، أن حلمها كان أن ترى الإندونيسيين «ينهضون من نومهم السباتي الذي ضاعوا فيه لقرون». وكتب قومي آخر، هو ستومو، في عام 1928: «إنني أورد باحترام وإعجاب اسم ر. أ. كارتيني ... التي فتحت الطريق نحو النسوية الإندونيسية»[384].

في حين أصبحت كارتيني، في السنوات اللاحقة، شخصية تحظى بالإعجاب، تستخدمها قطاعات عديدة من المجتمع الإندونيسي، ليس هناك شك في أن المظاهر المتنوعة من وجهات نظرها عكست تيارات التفكير الكثيرة التي ولّدها صدام الثقافات. كما كتبت هيلدريد غيرتز:

> تأرجحت كارتيني، مرارًا وتكرارًا، بين التوافق مع الأخلاق الإنسانية الليبرالية الهولندية كما مثلتها أبيندانون، ومع الأفكار الاشتراكية الراديكالية لـفان كول وستيلا، ومع نبالة والدها المثقف الأرستقراطي الجاوي، ومع الروحانية الصوفية التي مثلتها أمها. وفي الوقت ذاته الذي كانت تحس فيه أنها مشدودة إلى كل منها، كانت تشعر أيضًا بالاشمئزاز من الانتقاص الذي عاملها به الهولنديون الذين رؤوها «مجرد امرأة جاوية»، ومن تعنت الكثير من الأشخاص الهولنديين الذين التقت بهم وفظاظتهم، والذين كانوا يرفعون عقيرتهم ضد كياسة الجاويين المهذبين تهذيبًا رفيعًا، ومن الجهل المتعنت من جانب أخيها الأكبر المقيد بالتقاليد والذي كان، بدوره، يرى فيها «مجرد امرأة»، ومن فقر ومرض الفلاحين الجاويين

384- انظر (Vreede-de Steurs 1960: 54-9)

الذين كانوا يعتمدون على الصلاة والقرابين الروحية لتحسين شروط حياتهم[385].

نمو القومية

جاء الوعي الأولي بقضايا المرأة في إندونيسيا في أواخر القرن التاسع عشر، كما هو واضح من كتابات **كارتيني**، التي كانت أول امرأة تنتقد علنًا تعدد الزوجات، وتقوم بحملة من أجل تعليم الإناث. كانت القضايا المحددة التي شغلت اهتمام المصلحين من الجنسين في الفترة اللاحقة، في المجال الاجتماعي، هي تعدد الزوجات وزواج الأطفال، وفي المجال السياسي هي الحقوق الديمقراطية للنساء، ولاسيما حق التصويت. ومن بين هذه القضايا، ستصبح قضية تعدد الزوجات القضية الأكثر إلحاحًا في الحركة النسائية الإندونيسية، وستمتد إلى حقبة ما بعد الاستقلال. أصبح القضاء على تعدد الزوجات واستبداله بالنموذج المسيحي الغربي عن الزواج الأحادي لا مجرد رمز لمستوى تقدم الذكور المتعلمين وحداثتهم فحسب، بل ومحكًا لتحرير النساء؛ (شكلت هذه القضية أرضية لعديد من النزاعات لأنها تتعارض مع وجهات نظر المسلمين التقليديين. على أية حال، لا يمكن فهم هذه الحركة الإصلاحية إلا بالعلاقة مع نمو الوعي القومي في إندونيسيا في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. تشابكت حركة النساء بقوة مع الحركة القومية الإندونيسية، وتفاعلت بطرق متنوعة مع تياراتها الرئيسية، ولاسيما القومية والإسلام والاشتراكية.

وكما هي الحال في بلدان آسيوية أخرى، فإن الحركة من أجل الإحياء الديني والثقافي سبقت ظهور المنظمات السياسية في إندونيسيا؛ وعند

385- انظر (Geertz 1976: 25)

منعطف القرن، كان هناك انبعاث للإسلام باعتباره عاملًا تعبويًا وملزمًا في النضالات ضد حكم «كافر»، وقد وجد له أنصارًا بين الفلاحين والإنتليجنسيا الصاعدة. في عام 1908، شددت حركة بودي *أوتومو* (ومعناها الشخصية الممتازة)، التي ظهرت بين مثقفي الطبقة الوسطى، على توفيق القيم التقليدية مع الحداثة. وكان بين مؤسسيها عدة أطباء، كان أحدهم، هو **جيبتو مانغونكوسومو** المولود في عام 1885، موظفًا حكوميًا، ثمّ تحول إلى ناقد قوي للحكم الاستعماري، وكان معجبًا بأفكار **كارتيني**. في عام 1912، أسس بالاشتراك مع **كي حجار ديوانتورو** و**إرنست دويس ديكّر**، وهو الابن الأوراسي غير الشرعي لـ**مولتاتولي**، حزب *الإنديز* الذي اتخذ موقفًا راديكاليًا غير عنصري، وطالب بالاستقلال التام لإندونيسيا؛ لكن سرعان ما أبعد قادة هذا الحزب إلى هولندا.

وكذلك أسس **كي حجار ديوانتورو** حركة *تامان سيسوا* (ومعناها حديقة الطلاب)، وهي حركة إصلاح تعليمي كانت تهدف إلى تكييف الثقافة الجاوية مع التيارات الحديثة في التعليم. نظمت مجموعة أخرى نفسها لتشجيع النهضة الثقافية في عام 1918، بصفتها جمعية قومية جديدة باسم **جاوا الفتاة**. طرحت هذه المجموعة فكرة الأمة الجاوية الموحّدة، ودافعت عن استخدام اللغة الجاوية «الدنيا» المستخدمة في الحديث، بدلًا من الهولندية أو الجاوية «العليا»، باعتبار ذلك جزءًا من الحركة نحو ذلك الهدف المثالي. كان الكثير من الجاويين الراديكاليين أعضاء عاملين في جمعية **جاوا الفتاة**، وكان **سوكارنو**، الذي كان حينها طالبًا، رئيسًا لفرع باندونغ. تأسست مجموعات مشابهة في سومطرة ومناطق أخرى. اجتمع الكثير منها في عام 1928 في مؤتمر للشباب، عُقد في جاكرتا، حيث تعهد الشباب بالعمل على الوحدة القومية تحت شعار: «أرض واحدة، شعب واحد، لغة واحدة».

كان المكون الإسلامي البارز في الحركة القومية هو **شركة الإسلام** (Sarakat Islam)، الذي أُسس في عام 1912. كانت هذه المنظمة قد تطورت من جمعية تجار جاويين أرادوا أن يقاوموا التوسع التجاري الصيني في إندونيسيا؛ ولم تنخرط مباشرة بالقضايا السياسية، لكنها أصبحت، تحت قيادة **شكرو أمينوتو**، رمز الوحدة لشعب يسيطر عليه حكام أجانب. وفي عام 1914، أعلنت عن نفسها بوصفها «ليست مجرد حركة اقتصادية أو اجتماعية، بل أيضًا حركة تبحث عن العدالة التي لم يعرفها السكان الأصليون مطلقًا»[386]. انتشرت الحركة بسرعة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة: بمن في ذلك الفلاحين والعمال والتجار والمثقفين، إلى حدّ ادعت معه أن عدد أعضائها وصل إلى 2.5 مليون عضو في عام 1919. كان هدف **شركة الإسلام**: تطوير حركة سياسية إسلامية حديثة، تقوم على «عدم التعاون مع الهولنديين ومعارضة رأس المال الأجنبي»[387]. اعترفت السلطات الهولندية، التي تنبهت إلى نمو **شركة الإسلام**، بفروعها المختلفة، لكنها رفضت الاعتراف بالمنظمة المركزية. وهو ما سمح عمليًا بدخول عناصر ملتزمة بالأفكار الماركسية والاشتراكية إلى الفروع المحلية.

جاء الاتجاه الاشتراكي في الحركة القومية -خصوصًا- من **الجمعية الاشتراكية الديمقراطية الإندية**، التي أُسست في عام 1914، وتألفت أصلًا من ماركسيين هولنديين، بمن فيهم مؤسسها **هندريك سنيفلييت**، لكنها ضمّت في ما بعد أعضاء إندونيسيين. قُبل أعضاء الجمعية في **شركة الإسلام**، وأصبحت سياسات الحركة، تحت تأثير حوادث الثورة الروسية، أكثر راديكالية وكفاحية. كان قمع الهولنديين قاسيًا، فأدى إلى «تصادم في الآراء

386- انظر (Grimal 1978: 86)

387- انظر (Legge 1972: 45-6)

ضمن **شركة الإسلام** بين المعتدلين، الذين كانوا يخافون أن تصبح الحركة راديكالية زيادة عن اللزوم، والماركسيين»[388]. خرج الماركسيون من **شركة الإسلام** في عام 1920، وأسسوا الحزب الشيوعي الإندونيسي. وسرعان ما كرّسوا قيادتهم للعمال ونقابات العمال في المدن، وبدؤوا بتدريب الكوادر على العمل القتالي. وفي عام 1926، حاول الحزب، مستخفًا بنصيحة الحركة الشيوعية الدولية، القيام بثورة. هاجمت الوحدات الشيوعية السجن ومركز الهاتف في جاكرتا، وحدثت انتفاضات في بعض المدن الأخرى أيضًا. لكنهم سرعان ما قُمعوا، فاعتُقل 13 ألف، ورُحّل 831 إلى المعسكرات[389]. وقد أشار **ليغ** إلى ذلك: «مهّد تراجع **شركة الإسلام** وسحق تمرّد الحزب الشيوعي الإندونيسي الطريق لنوع جديد من الحركة قائم على أشكال من القومية محددة تحديدًا ضيقًا ... مركزة ببساطة على هدف الاستقلال»[390].

ضمت المنظمة الجديدة قوميين مثل **سوكارنو** الذي تعلّم في إندونيسيا، بالإضافة إلى جيل جديد من الطلاب المسيّسين الذين درسوا في هولندا. كان **سوكارنو** ابن معلم مدرسة جاوي وأم باليّة (من بالي). كان والده متأثرًا بالحركة الثيوصوفية، التي كانت تحظى بالشعبية بين القادة القوميين الهنود والسريلانكيين في تلك الفترة. تلقى **سوكارنو** تعليمه الثانوي بالهولندية في سورابايا، حيث أقام في منزل **شكرو أمينوتو**، رئيس **شركة الإسلام**، وهو شخصية كاريزمية أثّرت في **سوكارنو** الشاب. في تلك الفترة التكوينية، استخدم **سوكارنو** مكتبة سورابايا الثيوصوفية: «أصبح قارئًا نهمًا ... واطلع بحماس متزايد على ... الديمقراطية الجيفرسونية والفابيّة والماركسية ... وفي دراسته للتاريخ، اجتذبه موضوعان: النضالات الوطنية من أجل الحرية

388- انظر (Grimal 1978: 87)

389- انظر (Grimal 1978: 88)

390- انظر (Legge 1972: 86)

وتاريخ تنظيمات الطبقة العاملة في أوروبا»[391]. بدأ سوكارنو في عام 1921 بدراسة الهندسة في الكلية التقنية في باندونغ، وكان في الوقت نفسه ناشطًا سياسيًا بين العديد من المجموعات القومية. في عام 1926، كتب مقالة بعنوان «القومية والإسلام والماركسية»، وفيها جمع التيارات الفكرية الثلاثة التي أثّرت فيه.

في عام 1927، أُسست مجموعةٌ الجمعية القومية الإندونيسية، وكان سوكارنو من بين أعضائها، وهذه المجموعة تحولت -فيما بعد- إلى الحزب الوطني الإندونيسي. ظهر الحزب الوطني الإندونيسي بوصفه المجموعة القومية القائدة، وجمع كل الحركات القومية تحت مظلة واحدة، ومنح الحركة وحدة لم تكن موجودة من قبل. حضر مؤتمره الثاني في عام 1929 في جاكرتا ألف مندوب، وجرت المناقشات برئاسة سوكارنو. اختارت السلطات الهولندية، مستشعرة الخطر من لغة قائد الحزب الوطني العنيفة وموقفه المناهض للرأسمالية، أن تصدّق أنه كان يتم التحضير لتمرّد، فاتخذت تدابير قمعية»[392]. وفي السنة ذاتها، تدخلت السلطات الاستعمارية، واعتقلت سوكارنو وثلاثة قوميين آخرين، وقدمتهم للمحاكمة في عام 1930. حكم على سوكارنو بالسجن، لكن أطلق سراحه في عام 1931. وفي غضون ذلك، انقسم الحزب الوطني الإندونيسي، وأعيد تجميعه باسم *البارتيندو* (Partindo)، الذي انضم سوكارنو إليه. لكن الحوادث تجاوزت القوميين؛ فاعتقل سوكارنو وقادة آخرون في عام 1934، ولم يطلق سراحهم حتى بداية الحرب العالمية الثانية.

391- انظر (Legge 1972: 52-3)

392- انظر (Grimal 1978: 88)

في السنوات التي تلت وفاة كارتيني، توسع تعليم النساء تدريجيًا، فارتفعت أعداد الفتيات في المدارس المحلية في جاوا ومادورا من نحو 3000 في عام 1908 إلى أكثر من 8000 في عام 1911، وبوجود 5745 فتاة يداومن في المدارس الخاصة في عام 1912، و6000 يداومن في المدارس القروية، وصل العدد الإجمالي إلى 20 الفًا. وعلى الجزر الأخرى، وصلت أعداد الطالبات إلى 32280 في عام 1911[393].

كانت إحدى رائدات مدارس الفتيات في تلك الفترة **ديوي سارتيكا** (1884–1947)، التي أنشأت مدرسة للفتيات في باندونغ في عام 1904، وبحلول عام 1912 كانت قد أسست تسع مدارس للفتيات؛ كما دافعت عن التدريب المهني للنساء. وقد كتبت في عام 1912:

> التعليم المدرسي لفتياتنا ناقص ... سيكون من المستحسن)، في الوقت نفسه، تأهيل قابلات وعاملات مكتبيات وضاربات آلة كاتبة ومدبرات منازل وجنائنيات وغيرهن، باختصار، جميع المهن التي لا تعود للنساء، حسب الأفكار المحافظة، والتي ظلت حتى اليوم مقتصرة على الرجال. دعونا لا ننسى أن هناك عددًا معقولًا من العاملات اللواتي لم يحصلن على أي تدريب مهني من أيّ نوع كان، ويجب عليهن حاليًا أن يكسبن لقمة عيشهن في المعامل والمزارع[394].

على الرغم من أن التقدم كان بطيئًا، فإن انتشار التعليم أدى إلى ظهور

393- انظر (Boissevain 1915: 26)

394- انظر (Vreede-de Steurs 1960: 58)

ناشطات مرتبطات بحركات اجتماعية ودينية وسياسية متنوعة. فعلى سبيل المثال، بالترافق مع حركة بودي *أتومو* كانت منظمة *بوتري مارديكا* (المرأة المستقلة) أول منظمة للنساء، وقد أسست في عام 1912. في السنوات اللاحقة، وكما في البلدان المجاورة، حصل نمو سريع في نشاطات النساء، فشملت عددًا كبيرًا من المجلات النسائية التي سلطت الضوء على قضايا مثل تعدد الزوجات وزواج الأطفال، وأُسست النوادي النسائية مثل نادي «الفتاة الحقيقية» ونادي «المرأة الأصيلة».

في العشرينيات من القرن العشرين، بدأت النساء في أجزاء عديدة من البلد بالانتظام في تنظيمات على أسس دينية أو إقليمية أو قومية. كانت المجموعات الدينية مسلمة وكاثوليكية وبروتستانتية؛ أما إقليميًا فانتظمت النساء في مناطق المولوكّاس والمينانغكاباو والميناهاسا. وكما تقول **ويرينغا**، ساندت تلك المنظمات التعليم، ورعاية الطفل ومهارات مثل الخياطة للنساء لإعدادهن لأدوار الزوجات والأمهات الجيدات. لكن القضية المهمة التي انقسمت النساء عليها، هي قضية تعدد الزوجات:

> لكن كانت المنظمات المسيحية والمنظمات «غير الدينية»، من جهة، والمجموعات النسائية الإسلامية، من الجهة الأخرى، منقسمة انقسامًا عميقًا وحاسمًا حول قضية مركزية: تعدد الزوجات. ذلك أن المنظمات المسيحية وغير الدينية رأت أن تعدد الزوجات إهانة لا تغتفر للنساء، وحاربت ضده بنشاط؛ أما المنظمات النسائية الإسلامية فلم ترغب إلا في تحسين الشروط التي يسمح فيها بحصول تعدد الزوجات، وليس في إلغاء المؤسسة ذاتها[395].

395– انظر (Wieringa 1985: 8-9)

كانت الحركة النسائية الإندونيسية، كما تطورت في الثلاثينيات، منقسمة إلى تيارين رئيسيين، وكان كلاهما تحت هيمنة نساء من الطبقة الوسطى، وكانا مهتمين بقضايا قانون المرأة والتعليم. ساند القوميون الذكور المجموعتين، وحضروا مؤتمراتهما. كان الاتجاه الإصلاحي حذرًا، لا في قضايا تعدد الزوجات فقط، بل وفيما يخص الانخراط السياسي في الحركات القومية، بينما كانت النساء الراديكاليات قوميات ملتزمات، وقد تأثر بعضهن بالاشتراكية. وهكذا اتخذن موقفًا أقل مهادنة حيال المشكلات الاجتماعية التي تؤثر في النساء، ووسعن اهتماماتهن لتشمل نساء الطبقة العاملة.

في عام 1928، اجتمعت عدة مجموعات قومية، لتشكل اتحاد الجمعيات السياسية والوطنية الإندونيسية. وكانت النتيجة الطبيعية لهذه الخطوة نحو توحيد الفعل، هي عقد مؤتمر النساء الإندونيسيات الأول في جاكرتا ما بين 22 و26 كانون الأول/ ديسمبر، حيث توحّدت نحو 30 منظمة نسائية. يبدو أن المعلمات هنّ من اتخذ زمام المبادرة، وكان من بينهن **سوكونتو** (شقيقة القومي **علي ساسترواميدجوجو**)، و**سوجاتين** و**سوواردي** (زوجة **كي حجار ديوانتورو**)؛ كانت القضايا التي نوقشت، كما في السنوات السابقة، هي تلك المهمة لنساء الطبقة الوسطى، وتحديدًا التعليم وقوانين الزواج. ألقى محاميان قوميان معروفان، هما **ساسترواميدجوجو** و**سبومو**، خطابين أمام المؤتمر تناولا فيهما الوضع القانوني للنساء في ظل القانون العرفي والإسلام. وقد وافق المؤتمر على ثلاثة قرارات: قرار يتعلق بزيادة عدد مدارس الفتيات، وقرار يتعلق بأن تُشرح للعرائس -إجباريًا- حين الزواج أعراف الطلاق السائدة، وقرار يتعلق بتقديم المساعدة لأرامل الموظفين الحكوميين الإندونيسيين وأيتامهم. كما قرر المؤتمر أيضًا أن يعتبر يوم 22 كانون الأول/ ديسمبر يومًا للاحتفال بعيد الأم.

في مؤتمر النساء الثاني في كانون الأول/ ديسمبر 1929، أُسس اتحاد الجمعيات النسائية الإندونيسية، فاستمرت الحملة من أجل حقوق النساء. وأرسل الاتحاد مندوبات إلى مؤتمر النساء الآسيويات الذي انعقد في لاهور في الهند في كانون الثاني/ يناير 1931، حيث اتُخذ قرار ضد تعدد الزوجات. وفي المؤتمر الثالث في آذار/ مارس 1932، جرى التوكيد على عدم انخراط اتحاد الجمعيات النسائية الإندونيسية في السياسة؛ مع ذلك، أثيرت قضايا القومية والسياسة في الكلمات الرئيسية، إذ ترك كي حجار ديوانتورو «أثرًا قويًا في نفوس مستمعيه، حين أكد على حقيقة أن الحركات النسوية في تركيا والصين وإيران والهند أسهمت كثيرًا في نجاح الحركة القومية في تلك البلدان».[396] لكن نشاطات الاتحاد ظلت مقيدة طبقيًا ومحدودة في التزامها السياسي: «اكتسبت الأفكار القومية المزيد من الشهرة. وأولي بعض الانتباه لنساء من الطبقات الأفقر، لكن ظلّت العضوية تأتي من الطبقات الأعلى، وظلت المطالب المعبّر عنها موجهة أساسًا لمصالح نساء هذه المجموعة»[397].

عُقد المؤتمر الثاني لاتحاد الجمعيات النسائية الإندونيسية في جاكرتا في تموز/ يوليو 1935، وحدد مبادئه الأساسية بأنها: القومية، والعمل الاجتماعي، والحيادية في المسائل الدينية؛ وحُثّت الإندونيسيات على بثّ الروح الوطنية في نفوس الأطفال، لأن عليهن يقع واجب أن يكنّ «أمهات الشعب». واتُخذ قرار بضرورة تشجيع تشغيل الإناث، ورفع مكانة النساء المسلمات، في حين بُذلت جهود «لتحسين هذا الوضع دون الحط من قدر الدين». كما نوقشت قضية محو أمية النساء، خاصة وأن أرقام تعداد عام 1930 كشفت معدلات أمية منذرة بالخطر بين النساء. كانت نسبة القراءة

396- انظر (Vreede-de Steurs 1960: 92)

397- انظر (Wieringa 1985: 10)

والكتابة بين النساء الإندونيسيات 17 في المئة، مع تباينات إقليمية: جاوا 7 في المئة، سومطرة 19 في المئة، بالي 5أ7 في المئة، سولاويسي 31 في المئة[398].

كانت القضية الرئيسية في المؤتمر الثالث للاتحاد، والذي عقد في باندونغ في تموز/ يوليو 1938، هي حق الانتخاب للنساء. ظهرت هذه المسألة في إندونيسيا في عام 1918، عندما أسس الهولنديون مجلسًا للشعب، ودافع عدد من الإصلاحيين -بلا جدوى- عن حق النساء في الاقتراع. في عام 1938، حصلت احتجاجات على انتخاب امرأة هولندية مقيمة في إندونيسية إلى مجلس الشعب، متغاضية عن مطالب **ماريا أُلفه سانتوسو**، وهي خريجة كلية الحقوق في لايدن، وكانت برعاية الجمعيات النسائية الإندونيسية. في عام 1941، جرى المزيد من الاحتجاجات، عندما قدّم اقتراح بمنح النساء الهولنديات، دون الإندونيسيات، حقوق التصويت البلدية. وقادت هذه الاحتجاجات إلى سحب الاقتراح؛ وفي النهاية منح الحق في التصويت للنساء الإندونيسيات في أثناء الحرب العالمية الثانية[399].

إيستري سيدار[400]

ظهر تيار أكثر راديكالية في تشرين الأول/ أكتوبر 1929، وذلك عندما نظمت حركة بوتري إندونيسيا، وهي الجناح النسائي من حزب جاوا الفتاة، بالتشارك مع مجموعات نسائية أخرى اجتماعًا في باندونغ، حضره 1000 شخص، كان من بينهم 600 امرأة. واعتمد نهج راديكالي لا يساوم في قضايا مثل تعدد الزوجات والدعارة وتعليم النساء؛ كان للاجتماع محتوى سياسي،

398- انظر (Vreede-de Steurs 1960: 93-4)

399- انظر (Vreede-de Steurs 1960: 96-7)

400- Isteri Sedar

وقد ألقى فيه **سوكارنو** خطابًا حثّ فيه النساء على الانضمام إلى القضية القومية. ترأست الاجتماع **سوارني (جوجوسيبترو) برينغوديغدو**، التي كانت عضوة في مؤتمر الشباب. ثمّ في عام 1930، أُسست حركة *إيستري سيدار* (ومعناها المرأة اليقِظة) في باندونغ وأطلقت جريدة باسم *سيدار* (اليقِظة)[401].

بحلول عام 1932، أصبحت *إيستري سيدار* حركة سياسية مفتوحة؛ وفي مؤتمرها في باندونغ في تلك السنة، حثت الإندونيسيات على المشاركة في السياسة، وقدمت اقتراحات لتحسين ظروف نساء الطبقة العاملة، وحثت على تبني سياسة وطنية للتعليم لتلبي احتياجات الجماهير. وفي تلك المناسبة قالت **سوارني برينغوديغدو**: «إن 90 في المئة من السكان، على امتداد العالم، هم من البروليتاريا. إنّ نصيب أطفال الطبقات الفقيرة، في جميع البلدان، نصيب محزن، لكنهم، في البلدان المحرومة من حرية، لا يعانون من نقص الغذاء واللباس فقط، بل ومن نقص المدارس أيضًا»[402].

كان **سوكارنو** أحد المتحدثين في ذلك المؤتمر، وكان موضوعه الرئيسي «الحركة السياسية وتحرير النساء». من الممتع، عند هذه النقطة، أن نلاحظ دور **سوكارنو** في تشجيع الحركة النسوية. فهو، كالكثير من القادة الآسيويين من أبناء جيله، كان متأثرًا بالفكر الاشتراكي والليبرالي في السياسة، وتعرّض للجدل الدائر حول دور النساء، والذي كان إحدى القضايا المهمة للقوميين في نضالهم ضد الامبريالية. دعم **سوكارنو** حركة *إيستري سيدار* القومية الراديكالية، ورفع طوال فترة النضال القومي قضية حقوق المرأة، حتى أنه كتب في عام 1947 رواية نسوية بعنوان *سارينا*[403]، كانت «مزيجًا من الأفكار

401- انظر (Vreede-de Steurs 1960: 90-1)

402- انظر (Vreede-de Steurs 1960: 93)

403- Sarinah

الاشتراكية الأوروبية عن النساء والعناصر الإندونيسية»؛ وفيها تصوّر تنظيم الأعمال المنزلية تنظيمًا جماعيًا، بحيث يمكن تحرير النساء 'ليتجهن نحو الإنتاج، فيضمنّ، بذلك، المساواة مع الرجال»[404].

انضمت عضوات كثيرات من *إيستري سيدار* إلى الحزب الوطني الإندونيسي، الذي اعتقل قادته في عام 1929. كانت حركة *إيستري سيدار* تنتقد بشدة الاستعمار الهولندي، وعارضت -أيضًا- المواقف التي اتخذها الاتحاد النسائي الإندونيسي حول المسائل الدينية والسياسية والاجتماعية، ورفضت أن تشارك في مؤتمرات الاتحاد. وفي كانون الثاني/ يناير 1931، شاركت في مؤتمر للنساء الآسيويات في لاهور، وفي حزيران/ يونيو 1931، عقدت مؤتمرها الأول في جاكرتا، وفيه اتُّخذ قرار يدعو إلى إلغاء تعدد الزوجات، وإلى تبني سياسات **مصطفى كمال** في تركيا. في تلك السنوات، أصبحت مسألة تعدد الزوجات قضية مركزية للحركة النسائية وموضوع الكثير من الجدالات والكتابات. رفض مؤتمر حركة *إيستري سيدار*، في عام 1932، أيضًا، كل أشكال تعدد الزوجات، وردّت **سواري برينغوديغدو** على الانتقادات التقليدية، في مقالة عن «مسألة تعدد الزوجات» في عام 1934، وخلصت إلى أن: «للإندونيسيات الحق في العدالة والاستقلالية، وتعدد الزوجات هو الحرمان بذاته من العدالة والاستقلالية»[405].

وقعت الحملة في المأزق المعتاد المتمثل بمحاولة الإصلاح في سياق استعماري. على ضوء التحريض والنقاش في الثلاثينيات حول تعدد الزوجات، سنّت الحكومة مشروع قانون للزواج في عام 1937 كان من شأنه أن يحظر تعدد الزوجات (عندما كانت الزيجات تسجل)، ومنح

404- انظر (Wieringa 1982: 41)

405- انظر (Vreede-de Steurs 1960: 91, 107)

النساء حقوق الطلاق. عارضت جميع الجمعيات الإسلامية ذلك المشروع باعتبار أنه ضد الإسلام، واعتبرته جميع الأحزاب القومية الكبيرة وبعض النساء القوميات «تدخلًا لا يطاق من جانب الحكومة الاستعمارية». لكن بعض المجموعات النسائية، مثل *إيستري سيدار*، دعمت تلك المقترحات التي سحبتها الحكومة استجابة الانتقادات. على أية حال، ظلت القضية حية بفضل عدة منظمات نسائية، واستمرت المعارك بين المجموعات التقليدية والإصلاحية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

سنوات الحرب وما بعدها

احتل اليابانيون جاوا والجزر الأخرى في أوائل عام 1942. وألغوا الأجهزة التمثيلية التي أنشأها الهولنديون، لكن نتيجة رغبتهم بتسيير الإدارة المحلية عبر المواطنين، فإنهم شجعوا القوميين على الانضمام إليها. انقسمت الحكومة القومية حول هذه القضية، فقبل بعضهم الوظيفة في الإدارة اليابانية، فيما أخذ آخرون ينشئون منظمات مقاومة سرية. غير أن الغاية اليابانية كانت تنحصر في الحصول على تعاون الناس في مجهودها الحربي.

عند هزيمة اليابانيين، طالب القوميون، بقيادة **سوكارنو**، باستقلال إندونيسيا يوم 17 آب/ أغسطس 1945. حاول الهولنديون أن يؤكدوا سيادتهم باستخدام الوسائل العسكرية والدبلوماسية؛ وسعوا إلى إقناع القوميين بقبول اتحاد فيدرالي مع هولندا. وبعد كثير من القتال، والتدخل من جانب الأمم المتحدة، انتقلت السيادة على إندونيسيا -في النهاية- من الهولنديين إلى الإندونيسيين في كانون الأول/ ديسمبر 1949. ثم اتفقت جميع الجزر على نوع وحدوي من الحكم، وظهرت جمهورية إندونيسيا إلى الوجود في عام 1950.

كان الاحتلال الياباني نكسة جدية لحركة النساء. إذ كانت الحركة الوحيدة التي سمحوا بها هي حركة **فوجينكاي**[406] التي لم تنخرط إلا في العمل الاجتماعي كتسيير المطابخ التعاونية ومراكز محو الأمية. وعلى أية حال، تخلصت الحركة من هذه القيود مع إعلان الاستقلال في عام 1945. وخرجت النساء بأعداد كبيرة لدعم مقاتلي حرب العصابات، فشكّلن أنفسهن في مجموعات من الممرضات، ونظّمن عيادات ومراكز الطبخ. واتحدت مجموعات نسائية كثيرة لتشكل اتحاد نساء الجمهورية الإندونيسية، مع برنامج «لتشكيل حرس خلفي دفاعًا عن حرية البلاد»[407]. وفيما بعد، انضوى هذا التنظيم تحت مظلة تجمّع كبير، هو مؤتمر نساء إندونيسيا، المعروف اختصارًا بـ*كواني*. كانت خمسًا وأربعين مجموعة أعضاء في *كواني*؛ بعضها مجموعات نسائية مرتبطة بالأحزاب السياسية، وبعضها جمعيات نسائية مستقلة، بما في ذلك نساء يعملن في مهن مختلفة. طالب *كواني* بحقوق قانونية متساوية للنساء، وإلى حد بعيد، كانت نتيجة جهود تلك المجموعات أن منح الدستور الإندونيسي، الذي صيغ في عام 1949، حقوق اقتراع متساوية للنساء.

ميدان آخر نشطت فيه المنظمات النسائية هو قوانين الزواج. إذ طالبت بقوانين زواج لجميع الإندونيسيين، تعترف بالمساواة بين الطرفين في الزواج والطلاق، وتنهي تعدد الزوجات. لكن الجماعات المسلمة المتشددة عارضت بقوة ونجاح سنّ تشريعات من ذلك القبيل، فكان إحباط الإندونيسيات واضحًا في مقالة رئيسية في جريدة *سوارا بيرواري*، لسان حال الحركة النسائية في بيرواري، في تشرين الأول/ أكتوبر 1955:

406- Fudjinkai

407- انظر (Vreede-de Steurs 1960: 114)

إننا نقرأ بحسد في الصحف، أن تونس، البلد الذي لم يحصل على استقلاله إلا مؤخرًا، ومعظم سكانه مسلمون، مثل سكان بلدنا، قد مرّر قانونًا يهدف إلى حماية مصالح الأسرة، وذلك بمنع تعدد الزوجات وحرمان الزوج من سلطة التطليق وحظر زواج الأطفال[408].

ولم يحدث إلا في عام 1975 أن سنّ قانون موحّد للزواج. لكن حتى هذا القانون كان يسمح بتعدد الزوجات. إذا كانت ديانة الرجل تسمح بتعدد الزوجات، وكانت الزوجة موافقة على ذلك، وإذا أثبت أنه يستطيع أن يعيل عائلتين، وإذا تعهّد بمعاملة عادلة، فإنه يستطيع أن يتزوج عدة زوجات بموجب هذا القانون.

خلاصة

تطورت الحركة النسائية المبكرة في إندونيسيا في إطار حركة قومية، كانت أيديولوجيتها مشروطة في البداية بمثل الديمقراطية الليبرالية وقيم الإسلام المنبعثة. وفيما بعد أصبحت الاشتراكية تيارًا في الحركة القومية، لتصبح أهم مع مرور الوقت. هكذا، اقتصرت الجهود الأولى للحركة النسائية على الدفاع عن حق الاقتراع ومحاربة ممارسات، كتعدد الزوجات، ولم ترق إلى مستوى تقييم البنية البطريركية للمجتمع التقليدي ونقدها، مع أن بعض كتابات كارتيني تشير إلى فهم أهمية علاقات الرجل-المرأة.

لعبت الحركات النسائية دورًا مهمًا في النضال من أجل استقلال إندونيسيا وفي الصراع من أجل استقرار الدولة المستقلة في وجه التدخل

408- انظر (Vreede-de Steurs 1960: 137)

الأجنبي. حصلت النساء على حق الاقتراع، لكنهن لم يتمكنّ من الحصول على الإصلاحات في مجال قوانين الزواج، إذ مازال تعدد الزوجات مسموحًا تحت شروط معينة. على الرغم من وجود أحكام في الدستور تضمن المساواة للرجال والنساء، فإن الوضع القانوني للنساء، يبقى غير آمن.

الفصل التاسع

نضالات النساء من أجل الحقوق الديمقراطية في الفيليبين

«سائقي وطباخي وخدمي الذكور الذين يعملون جميعًا تحت إمرتي يستطيعون التصويت؛ فلماذا لا تستطيع الحكومة أن تسمح لي، وللفيليبينيات عمومًا، بامتياز الذهاب إلى صناديق الاقتراع؟»

د. ماريا باز ميندوزا-غازون في العشرينيات[409]

للفيليبين تاريخ وثقافة يختلفان -نوعًا ما- عن تاريخ وثقافة البلدان الآسيوية الأخرى، ذلك أن الجزر وقعت تحت سلطة قوتين استعماريتين، كانتا، من نواح أخرى، غائبتين عن آسيا، هما: إسبانيا والولايات المتحدة الأمريكية. تركت ثقافتا هذين البلدين أثرهما في الفيليبين، فشكلتا أشكالًا من الصراع والعمل السياسي مختلفة جوهريًا عن الأمثلة الأخرى في آسيا؛ كما أن عامل تفريق مهم آخر هو الدين؛ إذ باستثناء المسلمين في ميندناو، فإن الأغلبية العظمى من الشعب اعتنقت دين المستعمر، وهكذا أصبحت الفيليبين روم كاثوليك، وما زالت كذلك. سنناقش فيما يأتي الطرق التي أثّرت فيها هذه العوامل في مسار الحركة النسوية في الفيليبين.

يتألف أرخبيل الفيليبين من ثلاث مناطق رئيسية، هي: لوزون وجزر الفيزايان وميندناو. ويتألف سكانها من عدد من الجماعات الإثنية، التي

409- انظر (Mendoza-Guazon 1951: 3)

جاءت نتيجة صلات تاريخية متعددة. جاء الناس ذوو الأصل المالايي من جنوب شرق آسيا، وجلبوا معهم ثقافة الإسلام، واستقروا في الجزر الجنوبية من المجموعة الفيليبينية. وأضاف التجار الصينيون والعرب عنصرًا آخر، مثلما فعل التجار الهنود الذين جاؤوا بعناصر من الثقافة الهندوسية. تطورت مانيلا إلى ميناء للتجارة الحرة بين الهند واليابان والصين. لكنّ مجيء الإسبان، مع وصول **ماجلّان** في عام 1521، أوقف التوسع الإسلامي في الفيليبين نحو الشمال، وأثّر بعمق في تطور الشعب الفيليبيني لاحقًا.

ينظر الفيليبينيون -الآن- إلى المجتمع قبل مجيء الإسبان، ولا سيما موقع المرأة في المجتمع، بشيء من الرومانسية. إذ كان يقال بأن النساء مساويات للرجال. وتمثل ذلك في الأسطورة المتعلقة بخلقهما: قيل إن الأسلاف الأصليين جاؤوا من أقسام مختلفة من عود خيزران، ولدى رؤية كل منهما للآخر للمرة الأولى، انحنى الرجل أمام المرأة. كان الزواج والطلاق يتمّان بموافقة الطرفين؛ فقد كان الزواج أحاديًا، إلا بين المسلمين. وبعد الزواج، كانت المرأة تحتفظ باسمها الأصلي وببعض الحقوق؛ إذ كانت، على سبيل المثال، تشارك بالتساوي في الميراث من والديها، وإذا كانت البكر، فهي مؤهلة حتى لخلافة والدها في الزعامة. وهناك إشارة أيضًا إلى أولئك الحاكمات الأسطوريات كالملكة **سيما** والأميرة **أوردوجا**، اللواتي كان لديهنّ مستشارات، وكنّ يقدن الجيوش في الميدان. ترسم **إنكارناسيون ألزونا** صورة مثالية، وهي تكتب في عام 1934، ملخصة وضع النساء في المجتمع قبل الإسبان:

> احتلت الفيليبينيات مكانة اجتماعية رفيعة لم تكن ممكنة إلا في مجتمع متمدّن. تمتعت النساء بدرجة كبيرة من الحرية، لم تعرفها نساء البلدان الشرقية الأخرى. وبما أنهن كنّ حرّات، فقد كنّ قادرات

على المشاركة في الأعمال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمصلحة الفرد والمجتمع معًا. لقد فرضن احترامهن على الرجال؛ وكنّ محميات بما فيه الكفاية بموجب القوانين المحلية، وتمتعن بالحقوق المدنية والسياسية[410].

الفتح الإسباني والنضالات من أجل الاستقلال الوطني

بعد نزول ماجلان في الفيليبين في عام 1521، جهّز الإسبان عددًا من الحملات إليها، وبحلول عام 1574 كانوا قد استولوا على القسم الأكبر من البلد، على الرغم من أن مسلمي مورو تحصنوا في بعض الجزر الجنوبية، وقاوموا حتى عام 1880. في البداية، حاول البرتغاليون والهولنديون، بلا جدوى، منافسة الاحتلال الإسباني، لكنّ البرتغاليين انسحبوا بعد اتحاد إسبانيا مع البرتغال، ثم انسحب الهولنديون بعد هزائم بحريّة موجعة. وعلى الرغم من السماح للتجار من قوميات أخرى بالدخول إلى البلد، فإن الإسبان احتكروا التجارة الداخلية. رافق الغزوات الإسبانية رهبان أقاموا الكنائس، وبدؤوا حملاتهم الناجحة جدًا لدعوة الناس إلى ديانتهم. ومع الوقت اكتسبوا الكثير من السلطة والأرض، وقاوموا جميع الجهود لإقامة أبرشيات يديرها قسس محليون عاديون. وفيما بعد أصبحت مقاومة سلطتهم نقطة مركزية في الصراع بين القوميين الفيليبينيين.

هكذا، كانت إسبانيا أسبق من الأمم الأوروبية الأخرى في الحصول على امبراطورية استعمارية. وعلى الرغم من أنها تمكنت من الاعتماد على موارد من قارة أمريكا، فإنها بقيت بلدًا فقيرًا في الأساس؛ إذ استثمر النبلاء الإسبان

410- انظر (Alzona 1934: 20)

أموالهم في الأرض بدلًا من استثمارها في مشاريع إنتاجية، لكنهم لم يضيفوا لها القدرة الإنتاجية. أثبتت البنى الاجتماعية العتيقة في إسبانيا وضعفها الاقتصادي أنها قاعدة هشّة جدًا لحمل امبراطوريتها مترامية الأطراف. هكذا، بحلول عام 1824، لم تعد تحتفظ من مستعمراتها الواسعة إلا بجزر كوبا وبورتو ريكو والفيليبين، لكنها فقدت حتى هذه الجزر مع نهاية ذلك القرن.

في البداية، عمل تنوّع السكان الفيليبينيين -المنقسمين إلى عدد كبير من المجموعات الإثنية واللغوية- ضد صعود القومية؛ لكن انتشار التعليم وتأهيل الفيليبينيين في الخارج، ولا سيما في إسبانيا، أدى إلى نمو حركة قومية، وظهور مجموعة نخبوية من *الإيلوسترادوس*[411] الذين كانت قاعدتهم الاقتصادية هي الزراعة التجارية لجوز الهند والتبغ وغيرها من المحاصيل المدارية المزروعة بقصد التصدير. ظهرت أول صحيفة يومية، واسمها *لا اسبيرانزا*، في عام 1847. أمّا العامل الأهم لنمو الحركة، فكان نشر جريدة تحمل اسم *لا سوليداريداد* في برشلونة؛ وهي جريدة أسسها القومي الفيليبيني **غراسيانو لوبيز-جاينا**. أصبحت تلك الجريدة، التي صدرت من عام 1889 إلى عام 1895، ناطقة باسم الدعاية الفيليبينية ومطالبة بالإصلاحات في الحكومة والكنيسة. وأصبح أحد المساهمين الرئيسيين في تلك الجريدة، وهو **د. خوسيه ريزال** -في النهاية- أحد المناصرين الرئيسيين للقومية الفيليبينية. ولد ريزال في عام 1861 لعائلة ميسورة من منتجي قصب السكر، وتعلّم في الفيليبين وفي جامعة مدريد (حيث تخصص في الطب)، وهكذا عاش في أوروبا بين عامي 1882 و1892. وتأثر، مع غيره من القوميين الأوائل، بمُثل الثورة الفرنسية، ولا سيما كتابات فولتير، وشعارات الحرية والمساواة

411- (illustrados) ومعناها واسعو المعرفة [المترجم]

والأخوة، وتيارات الرأي الليبرالية السائدة في مدريد، وبالحزب الليبرالي الإسباني والنزعة المناهضة لرجال الدين في ذلك الوقت. وبالمثل، راقت أفكار الماسونيين الأحرار *للإيلوسترادوس* القوميين، خاصة وأنّ «روح الأخوة المساواتية الماسونية» وسريتها وروح الرفاقية فيها بدت ذات صلة بالصراع[412].

كتب **ريزال** عددًا كبيرًا من المقالات، مدافعًا عن فكرة أن الفيليبينيين أنداد فكريًا وأخلاقيًا للحكام الإسبان. وكتب روايتين صور فيهما قسوة الحكم الإسباني ووحشيته، لكنه أشار، في الوقت نفسه، إلى أن الفيليبينيين شعب أخلاقي تمثّل عقائد الكنيسة الكاثوليكية. أسس **ريزال** وعدد قليل من رفاقه القوميين، ومن بينهم **لوبيز-جاينا** و**مارسيلو دل بيلار** (وكلاهما من الماسونيين الأحرار أيضًا) **حزب الفيليبين الفتاة**، الذي احتج على قسوة الحكام الإسبان وعلى هيمنة القسس الإسبان على الكنيسة الكاثوليكية. في ثمانينيات القرن التاسع عشر وأوائل التسعينيات منه، كان انشغال القوميين منصبًا على «سوء إدارة الاقتصاد وسوء الحكومة ونقص الحريات المدنية والنزعة المحافظة لدى رجال الدين ونقص التعليم»[413].

بدأت مرحلة جديدة ونشيطة من القومية الفيليبينية في عام 1891. إذ أسس **ريزال** منظمة سياسية باسم *ليغا فيليبينو*[414] في هونغ كونغ، ثم انتقل إلى مانيلا حيث أسس فرع للمنظمة هناك أيضًا. تغيرت وجهة النظر الإصلاحية من المطالب بالاستيعاب والمساواة مع الإسبان، إلى مطالب بالانفصال والاستقلال. وفي عام 1891، دعا **دل بيلار**، في حديث إلى ناشطين سياسيين

412- انظر (Fast and Richardson 1983: 57, 83)

413- انظر (Fast and Richardson 1983: 61)

414- ومعناها الرابطة أو الجامعة الفيليبينية [المترجم]

فيليبنيين في مدريد، إلى «إلغاء كل عقبة في الفيليبين أمام حرياتنا، وإلى إلغاء العلم الإسباني -أيضًا- في الوقت المناسب وبالطريقة الصحيحة»[415]. أصبح الاستياء المتقيّح الآن مكشوفًا، وفي آب/ أغسطس 1896، اندلعت ثورة كاتيبونان ضد الإسبان، منطلقة من إقليم كافايت بقيادة إميليو **أغينالدو**، لكنها سرعان ما انتشرت إلى الجزر. أحضر الإسبان تعزيزات عسكرية، وأنزلوا هزيمة عسكرية بالقوميين بعد حملة شرسة استمرت نحو شهرين. اعتقل ريزال، وحوكم لمشاركته في الثورة؛ واعتبرته محكمةٌ عسكريةٌ مذنبًا، وأعدم رميًا بالرصاص في كانون الأول/ ديسمبر 1896.

أثار إعدام ريزال العمل الثوري الذي اتسع نطاقه. ونتيجة عجز السلطات الإسبانية عن قمع الثورة بالوسائل العسكرية، باشرت مفاوضات مع **أغينالدو** على أمل الوصول إلى تسوية. لكن سرعان ما تلاشت تلك الجهود نتيجة اندلاع الحرب الإسبانية-الأمريكية في شباط/ فبراير 1898. استجمعت الثورة قواها، وأعلن القوميون الفيليبينيون استقلالهم عن إسبانيا يوم 12 حزيران/ يونيو 1898، فأسسوا جمهورية مؤقتة برئاسة **أغينالدو**. وتابعت الجمهورية المؤقتة لتدعو إلى جمعية ثورية وإقامة محاكم محلية.

لكن في كانون الأول/ ديسمبر 1898، وجد الفيليبينيون أنفسهم مع مجموعة جديدة من السادة. إذ تمّ التنازل عن الفيليبين للولايات المتحدة بموجب اتفاقية باريس، التي تمّ التوصّل إليها عند نهاية الحرب الإسبانية-الأمريكية، التي اندلعت مع النضال الكوبي من أجل الاستقلال عن إسبانيا، وشهدت معركة بحرية كبيرة في خليج مانيلا. لكن الفيليبينيين مضوا قدمًا في استقلالهم الذي أعلنوه حديثًا، فانتخبوا **أغينالدو** رئيسًا رسميًا. وهكذا مُهّدت الطريق لمواجهة دموية مع الولايات المتحدة الأمريكية

415- انظر (Fast and Richardson 1983: 63)

التي كانت مصممة على السيطرة على الفيليبين بعد الإسبان. اندلع القتال بين الفيليبينيين والجيش الأمريكي، وفي 31 آذار/ مارس 1899، استولت القوات الأمريكية على مالولوس، العاصمة المؤقتة للحكومة الفيليبينية. على الرغم من أن المقاومة المنظمة أخمدت بسرعة، فإن الفيليبينيين لجؤوا إلى تكتيك حرب العصابات، واستمروا في مضايقة القوات الأمريكية إلى أن وضع إلقاء القبض على **أغينالدو** في آذار/ مارس 1901 نهاية عملية للمقاومة المسلحة.

أثر الاستعمار الإسباني

بما أن الاستعمار الإسباني جاء في القرن السادس عشر، فإنه وضع الفيليبينيين تحت تأثير الثقافة الغربية في وقت أبكر من بقية بلدان آسيا؛ كما أن إغلاق الفيليبين في وجه التأثيرات الأخرى، الاقتصادية والثقافية، ضمن أيضًا بقاء البلد معزولًا عن بقية آسيا وأوروبا. فرض الإسبان ديانتهم وتقاليدهم ولغتهم وقوانينهم وغيرها من المؤسسات على الفيليبينيين، وهو ما سيترك أثرًا عميقًا في تطور النساء الفيليبينيات.

على عكس القوى الاستعمارية الأخرى في ذلك الوقت، انشغل الإسبان أساسًا بالمشكلات الأخلاقية للفتح، وهو موقف -ربما- ولّده تاريخ إسبانيا الخاص. ذلك أنها كانت البلد الوحيد متعدد الأعراق والأديان في أوروبا الغربية، لكنه، في سيرورة عملية المَركَزة تحت حكم مطلق، لجأ إلى إكراه الجماعات غير الكاثوليكية على تغيير دينها أو ارتكاب المجازر ضدها، ولا سيما اليهود والمسلمين. كانت محاكم التفتيش الإسبانية أداة مشينة في هذه العملية، وها هي تكرر في المستعمرات الإسبانية. صحيح أن أغلبية الفاتحين كانوا مدفوعين بشهوة الثروة والسلطة، لكنهم كانوا دائمًا مصحوبين بقسس

دومينيكانيين وضعوا نصب أعينهم مهمة تحويل الوثنيين إلى الكاثوليكية بأي وسيلة.

طُبق ذلك على الفيليبين أيضًا. إذ على عكس البلدان الأخرى في آسيا، وباستثناء مسلمي مورو، لم يطور الفيليبينيون نظامًا دينيًا يمكن أن يؤمّن مقاومة لهذا الهجوم. قامت بعض كاهنات الأديان القبلية المبكرة بشيء من المقاومة، رافضات التخلّي عن أصنامهن، لكنهن سرعان ما أجبرن على الاستسلام أو الانسحاب إلى المناطق الداخلية. وكما هو معتاد، اعتنقت الطبقات العليا من المجتمع الدين الجديد أولًا، ثم تبعها أغلب الناس.

كان المتحوّلون الجدد إلى الكاثوليكية متحمسين، سواء في مراقبة الدين الجديد أو في كسب متحولين جدد إليه. تقدّم **ألزونا** أمثلة عديدة على أوائل المتحولين، بمن فيهم عدد من النساء الفيليبينيات اللواتي رفعتهن السلطات الكنسية إلى درجة موقّرات، وهي خطوة أولى نحو القداسة. كما اجتُذب المتحولون أيضًا بالأنظمة الرهبانية؛ إذ أصبحت نساء كثيرات عضوات في جمعيات «أخوات الإحسان» أو «أصحاب المسيح»، وهو نظام أسسته امرأة فيليبينية، اسمها **إغناسيا دل إسبيريتو سانتو** (1688-1748)، تحت إشراف الجزويت. كانت هذه التنظيمات ناشطة أيضًا في العمل الاجتماعي والتعليم[416].

تعليم النساء

إضافة إلى الهداية الدينية، تولت الكنيسة مهمة التعليم، فأُسست أول مدرسة داخلية للفتيات في مانيلا في عام 1591 باسم *كوليجيو دل سانتا*

416- انظر (Alzona 1934: 24)

بوتنسيانا؛ وأسست عدة مدارس أخرى فيما بعد. في البداية اقتصرت تلك المدارس مقتصرة على الفتيات الإسبانيات والمولّدات (أي الفتيات المولودات من زيجات مختلطة إسبانية وفيليبينية) لكنها، فيما بعد، فتحت لبنات العائلات الفيليبينية الغنية والنافذة. أُسست مدارس للفيليبينيات في أوائل القرن السابع عشر. وبحلول عام 1863، كان في كل بلدة مدرستان ابتدائيتان، واحدة للذكور وأخرى للإناث.

كان المنهاج المتبع في مدارس الفتيات تلك مقيّدًا. وتصفه **ألزونا** كما يأتي:

> تألّف التدريس في تلك المدارس الداخلية من تعليم العقيدة المسيحية والقراءة والكتابة وشغل الإبرة. وكان الحساب يُعلّم أحيانًا ... وكانت اللغة الإسبانية تُعلم بلامبالاة، لأن هدف تلك المؤسسات لم يكن تخريج نساء متعلمات فعلًا، بل نساء ورعات وطاهرات ومتواضعات ومتفانيات ليصبحن زوجات وأمهات طيبات. كان الجزء الأكبر من وقت الفتيات مكرسًا للممارسات الدينية والصلوات الطويلة والزيارات المتكررة إلى المصلى الذي كان موجودًا في كل مدرسة؛ أما الموسيقا، التي أبدت الفتيات الفيليبينيات نحوها شهية ملحوظة، فكانت دراسة انتقائية[417].

كان موقف السلطات الكنسية من تعليم اللغة الإسبانية براغماتيًا جدًا. ذلك أنها كانت، من جهة، تخشى أن تزوّد معرفة اللغة الإسبانية شعوب أرخبيل الفيليبين المنقسمة بلغة مشتركة، ما من شأنه أن يسهل التواصل فيما بينها، ومن ثم يجعل انتشار الأفكار القومية المدمرة أسهل بكثير. ومن جهة، علّم التأهيل العام في المدارس «السلوك الصحيح في قاعة الدرس في حضرة

417- انظر (Alzona 1934: 27)

الأشخاص الأكبر سنًا، وفي الكنيسة ... بحيث خرّجت المدارس العامة فتيات وفتيانًا مهذبين ويخافون الله»[418].

كان التعليم في المدرسة هو سبيل العمل الوحيد الذي بقي مفتوحًا للفيليبينيات من جانب الحكام الإسبان. في عام 1875، أسست مدرسة خاصة للمعلمات، يمتد برنامج الدراسة فيها على ثلاث سنوات، ثم تبعتها عدة مدارس أخرى قرب نهاية السيطرة الإسبانية. وكانت تلك المدارس هي أعلى مؤسسات أكاديمية مفتوحة للفيليبينيات في أثناء تلك الحقبة، إذ لم يكن يسمح لهن بدخول الجامعة التي افتتحت في عام 1611. ومع أن التعليم كان مقيدًا على ذلك النحو، فإنه فتح آفاقًا جديدة للنساء. إذ نشرت عدة كاتبات وروائيات أعمالهن في القرن التاسع عشر: كتبت **ليونا فلورنتينا**، التي ولدت في عام 1849، وتلقّت تعليمًا خاصًا، قصائد (بالإسبانية وباللغة المحلية)، وكانت قصائدها رفيعة المستوى. تشير **ألزونا** إشارة ممتعة إلى **فلورنتينا**:

> اعترافًا بعملها الأدبي، أدرج اسمها في الموسوعة الدولية لأعمال النساء التي حرّرتها السيدة **أندزيا وولسكا** في عام 1889. وعلى الرغم من ضياع كثير من إنتاجاتها الأدبية، مازال البعض منها موجودًا في المكتبات العامة في مانيلا ومدريد وباريس ولندن[419].

ومن بين الكاتبات الأخريات، كانت هناك **فلورينتينا آرلانو**، التي كتبت مقالات حظيت بتقريظ رفيع من جانب الصحافة القومية؛ و**مارتا جالاندوني**، وهي كاتبة قصائد ومسرحيات باللغات الفيزايانية[420]؛ و**ماغدالينا جالاندوني**، وهي روائية مهمة.

418- انظر (Alzona 1934:29-30)

419- انظر (Alzona 1934:33)

420- (Visayan) لغة الشعوب التي تعيش في وسط الفيليبين [المترجم].

وهناك ظاهرة أخرى لوحظت في بلدان آسيوية أخرى وظهرت في الفيليبين. وهي أن التعليم، مهما كان محدودًا من جانب السلطات العلمانية أو الدينية، يطلق قوته الدافعة الخاصة للتوسع والتعمّق. إذ في عام 1887، على سبيل المثال، قدمت نساء مالولوس عريضة إلى السلطات مطالبات بمنح النساء فرصًا تعليمية متساوية. ودعم مطالبهن قوميون من أمثال **ريزال ومارسيلو دل بيلار**. كتب **ريزال** رسالة إلى هذه المجموعة النسائية في عام 1888؛ وتلخص **ألزونا** رسالته كما يأتي: «كتب أن النساء يحملن فكرة خاطئة مفادها أن التقوى تتكون من تقبيل أيدي القسس والذهاب المتكرّر للاعتراف وترديد صلوات طويلة وحرق الشموع وارتداء الملابس الدينية وتقليب حبات المسبحة والإيمان بالمعجزات الزائفة». وقال، مشتكيًا من أن النساء يسمحن للقسس بتضليلهن: «فلنكن عقلانيين ولنفتح عيوننا، وأنتن أيتها النساء قبل الجميع، لأنكن أول من يؤثر في عقول الرجال»[421].

أدخل الإسبان أيضًا قانونهم المدني إلى الفيليبين، والذي كانت له عواقب هائلة على النساء. كانت حقوق المتزوجات مقيدة بشدة: إذ لم تكن لهن حقوق التصرف بالممتلكات التي تدخل في زواجهن، ولم يكن لهن حق المشاركة في أي نشاط اقتصادي خارجي دون موافقة رسمية من أزواجهن، ولم يكنّ يستطعن شغل أي وظيفة عامة سوى وظيفة معلمة. وهناك جانب آخر جدير بالملاحظة في هذا القانون المدني ألا وهو التشديد على وحدة العائلة واستقرارها، وذلك بمنح كل السلطة ضمن العائلة للزوج. وأكدت الكاثوليكية والقانون الشرعي أيضًا على عدم إمكانية الطلاق.

طبع التقبّل الصادق للدين والثقافة الإسبانيين قيم النساء الفيليبينيات ومواقفهن بقالبه، ومكنهن من تمثّل تلك القيم. غرست الكاثوليكية فيهن

421- انظر (Alzona 1934: 35)

فكرة تفوقّ الذكور، وأضفت عليها قوة العقيدة الدينية. ونظمت العلاقات بين الذكور والإناث بمجموعة محكمة من الأعراف، التي جعلت الإناث الموضوع السلبي لانتباه الذكور. وعزلت النساء في المجال المنزلي. ومع أن نساء الفلاحين بقين يعملن في الحقل إلى جانب الرجال، فإن الروحية المسيطرة كرست: أن النساء غير نشيطات اقتصاديًا وغير مبادرات اجتماعيًا. لخّصت **ماريا كلارا**، وهي الشخصية الرئيسية في رواية **ريزال** *نولي مي تانجري*[422]، هذه الفكرة السائدة عن النساء. كما أشرنا آنفًا، كان **ريزال** أحد قادة الحركة القومية ومفكريها، وقدّم أفكارًا تتعلق بتعليم النساء، ومع ذلك كان يشترك مع الآخرين في تلك الفكرة العامة عن مكانة النساء في المجتمع، التي اعتبرت مقدسة، والتي قامت على مفاهيم عفّة المرأة وإخلاصها.

لكن، على الرغم من هذه الخلفية العامة، لم تكن النساء الفيليبينيات حصينات بالمطلق من مدّ القومية الصاعد، وقد أسهمن فعلًا في نجاحه. بل إن نساء قليلات شاركن بنشاط في الثورات ضد الحكم الإسباني في تسعينيات القرن التاسع عشر. وكان من بينهن: **ترينيداد تكسون**، التي قاتلت في اثنتي عشرة معركة بين عامي 1896 و1899، وكانت مسؤولة عن تنظيم مجموعة من الممرضات؛ **وأغيدا كاهاباغان**، التي قاتلت الإسبان بهمة عالية قائدةً مجموعة من المقاتلين الثوريين؛ **وغلوريا دل جيسوس**، التي كانت إحدى المنظِّمات البارزات في الحركة؛ **وميلكورا أكينو**، المشهورة أكثر باسم **تاندانغ سيرا** وبلقب «أم الثورة»، وذلك لدورها في تنظيم الغذاء والملاجئ للمقاتلين الثوريين[423]. على الرغم من أن قادة النضال في كاتيبونان لم يقدموا أفكارًا حول مساواة النساء، فإنهم شددوا على العواقب الوخيمة لـ «حياة

422- ومعناها: : لا تلمسني [المترجم]

423- انظر (Alzona 1934: 49)

خالية من الأخلاق». شدّد أحد القادة، واسمه بونيفاسيو، على الحاجة إلى إظهار الحب «لنفسك ولزوجتك وأطفالك ولأبناء وطنك»، وأدان «القمار والسكر والكسل واتخاذ الخليلات ومعاملة الزوجات معاملة سيئة»[424].

فترة الحكم الأمريكي

عززت الولايات المتحدة احتلالها للفيليبين بعد سحق النضال من أجل الاستقلال، الذي اندلع أصلًا ضد الإسبان. بالطبع، كان الاحتلال مبررًا في البلاغة «التمدينية» لجميع الإمبرياليين. إذ أعلن الرئيس **ماكينلي** أن الحكومة التي كان يجري تأسيسها لم تكن «مصممةً لتلبية حاجتنا، ولا للتعبير عن أفكارنا النظرية، بل لسعادة شعب جزر الفيليبين وسلامه وازدهاره».

أسس الأمريكيون هيئة تشريعية فيليبينية في عام 1907، وتابعوا حكم البلد بدرجة معقولة من الحكم الذاتي المحلي. لكنهم سرعان ما أدركوا أن الفيليبين مصدر ثمين للمنتجات المدارية والمعدنية والعمل الرخيص. فبدأت الاستثمارات الأمريكية بالتوافد بأحجام كبيرة لاستغلال تلك الموارد. غير أن المشاعر الوطنية الفيليبينية كانت ماتزال قوية، فتابع الناس مطالبتهم بالاستقلال، لكن بطرق سلمية وعلى أسس دستورية.

حظيت الحملة من أجل استقلال الفيليبين بدعم في الولايات المتحدة من القوى الليبرالية، ومن منتجي السكر والتبغ، وغيرهم من الأمريكيين الذين لم يكونوا سعداء بدخول المنتجات الفيليبينية إلى الولايات المتحدة الأمريكية دون رسوم جمركية، وكذلك من نقابات العمال التي كرهت المنافسة التي شكلها المهاجرون الفيليبينيون. ونتج عن تضافر هذه القوى

424- انظر (Fast and Richardson 1983: 82)

المتنوعة اعتبار الفيليبين دولة من دول الكومونولث ضمن الولايات المتحدة في عام 1934، وعين كويزون أول رئيس لها، مع وعد بالاستقلال التام في عام 1946. ترافق اعتبار الفيليبين جزءًا من الكومنولث الأمريكي مع إلغاء الصادرات المعفية من الرسوم الجمركية إلى الولايات المتحدة، كما قُيِّدت الهجرة الفيليبينية إليها. تدخلت الحرب العالمية الثانية والاحتلال الياباني، ثم أصبحت الفيليبين دولة مستقلة ذات سيادة في تموز/ يوليو 1946.

الأثر الاجتماعي للنظام الأمريكي

تسبب الانتقال من السيطرة الإسبانية إلى السيطرة الأمريكية بتغييرات في طرق الإدارة وفي الأيديولوجيا السائدة. من وجهة نظر نسائية، مال التأثير الأمريكي إلى زعزعة الأفكار العامة عن خضوع النساء التي غرسها الإسبان فيما مضى.

كان النظام التعليمي في الفترة الإسبانية، كما رأينا آنفًا، منظمًا من جانب السلطات الدينية وموجهًا إلى غرس القيم المسيحية. أما الأمريكيون، فعملوا على إدخال نظام تعليمي علماني؛ هكذا، جيء بألف معلم أمريكي إلى البلد في عام 1901، واعتمدت اللغة الإنكليزية لغة التدريس. كما أقيمت صلات مع الكليات والجامعات الأمريكية التي أرسل إليها كثير من الفيليبينيين للدراسة، وضمّ أولئك الدارسون نساء، حيث ذهبت أول واحدة منهن إلى الولايات المتحدة لدراسة الطب في عام 1904. كان انتشار التعليم بين النساء واسعًا، ففي عام 1918، «من بين الـ 3.138.634 فيليبيني متعلم، كانت هناك 1.457.068 امرأة»[425].

أُسست عدة جامعات ومعاهد للتعليم العالي، وفتحت أبوابها للنساء.

425- انظر (Alzona 1934: 54)

وأُبطل القانون الإسباني الذي حصر النساء في مهنة التعليم؛ واستفادت نساء الطبقات الغنية، على وجه الخصوص، من الفرص الجديدة، فسجلن في المعاهد الجديدة حين افتتاحها. وبحلول عام 1928، كان من الممكن العثور على النساء في كل المهن تقريبًا: 40 طبيبة و53 طبيبة أسنان و562 صيدلانية و30 محامية و1700 ممرضة[426]. غير أن العملية لم تكن سهلة. وكما تقول ألزونا:

> أصبح السؤال، حول ما إذا كان من المستحسن أن تدخل النساء المهن المختلفة، موضوعًا حيويًا في النقاشات العامة. وكما هي الحال في بلدان أخرى، كان هناك رجال، ونساء أيضًا، معارضين لهذه البدعة، تحت حجة أنها ستكون مؤذية جدًا للبيت والأنوثة ولغيرها من التقاليد الفيليبينية المعتبرة مقدسة. لكن بعض النساء الشجاعات اجتحن المدارس المهنية هنا وفي أمريكا، على الرغم من هذا الموقف المضاد[427].

على الرغم من الصعوبات المتنوعة، سرعان ما تبعت نساء أخريات النساء الأوائل، وفي عام 1931، كانت هناك 3.064 خريجة جامعية فيليبينية. كانت لانتشار التعليم هذا نتيجة حتمية: أثيرت رغبة الفيليبينيات بالمشاركة الكاملة في حياة البلد المدنية والسياسية. من الجانب المدني، ناضلن بنجاح من أجل إزالة بعض القيود التي كان القانون المدني الإسباني قد فرضها على النساء. ومُنحن سيطرة تامة على ممتلكاتهن الموروثة، لكن جهودهن لتحقيق قانونية الطلاق لم تنجح حتى عام 1938. ولم تنجح جهودهن لتعديل قانون الأسرة، بحيث تستطيع المرأة المتزوجة أن تتمتع بحقوق مدنية كاملة دون أن

426- انظر (Mendoza-Guazon 1951: 50)

427- انظر (Alzona 1934: 58)

تضطر إلى الحصول على موافقة زوجها على جميع أعمالها، ذلك أنها ووجهت بالحجة المعتادة: سيؤثر ذلك في استقرار العائلة. لكن التأثير الأمريكي نفع فعلًا في تحرير العلاقات بين الرجال والنساء عمومًا، محررًا النساء من قبضة الجشع الذكوري الذي حكم وجودهن في وقت سابق.

النضال من أجل حق الانتخاب

امتد النضال من أجل حصول النساء على الحقوق الانتخابية زمنًا طويلًا، فاستمر حتى عام 1937، أي بعد ثلاثة عقود من حصول الرجال على حق الانتخاب. وكانت هذه الحملة -أيضًا- إحدى القضايا التي نظمت النساء أنفسهن حولها؛ وهي مهمة -أيضًا- لأنها تكشف كثيرًا من خصائص نضالات الفيليبينيات.

ظهرت المنظمات النسائية، المكونة أساسًا من نساء برجوازيات، كرّسن أنفسهن للعمل الاجتماعي، مباشرة بعد الاحتلال الأمريكي. ويعود انخراطها بقضايا أكبر، مثل حقوق الانتخاب، إلى عام 1905، عندما أسست **كونسيبسيون فيليكس** الجمعية النسوية الفيليبينية. كانت **كونسيبسيون** قد شاركت في مناظرة عامة في مانيلا، متحدثة عن مكانة المرأة في المجتمع الفيليبيني؛ وساجلت المتحدثين الذين دافعوا عن أن التعليم والتأهيل للنساء يجب أن يكونا مقصورين على جعلهن مناسبات لمهن المختزلات والممرضات والمعلمات. لفتت **كونسيبسيون** انتباه **فيسك وارن**، من الرابطة المناهضة للإمبريالية في بوسطن، الذي حاول إقناعها بتشكيل حزب سياسي نسائي. لكن **فيليكس** اعتبرت الفكرة سابقة لأوانها، وشكلت جمعيتها الخاصة التي حملت قضية حق الانتخاب، بالإضافة إلى خدمات اجتماعية أخرى[428].

428- انظر (Subido 1955: 17)

حُفّزت نساء أخريات على النشاط أيضًا؛ فأسست **بورا فيلانوفا كالاو** جمعية إلونغا النسوية في عام 1906، وكان هدفها الرئيسي حق النساء في الاقتراع. كانت أعمالهن كافية لكسب شيء من دعم الرجال لقضيتهن؛ فعرض على مجلس النواب قانون يسعى إلى منح النساء حقوق الانتخاب في عام 1907، لكنه لم ينجح. لكن الجمعية تابعت جهودها، متلقية زخمًا جديدًا من مصدرين؛ أولهما من مجلة اسمها *فيليبيناس* (1909)، وهي أول مجلة محلية مكرسة بالكامل للقضايا والأمور التي تؤثر في النساء. وقد ناضلت من أجل مشاركة النساء مشاركة سياسية أكبر ومن أجل حقهن في الانتخاب، وعبرت عن أهدافها بوضوح في أول عدد منها:

> القيام بواجبنا تجاه بنات جنسنا، وفي الوقت ذاته، الدفاع عن حقوق النساء، لا اجتماعيًا فقط، بل وسياسيًا أيضًا. وتكريس أنفسنا تمامًا لتعليم الفيليبينيات وتثقيفهن، والعمل بشجاعة لتحقيق مساواتهن مع أبناء الجنس الأقوى، والقيام بدور نشيط في المسائل التي تؤثر في إدارة حكومة بلدنا[429].

الزخم الثاني جاء من زيارة إلى مانيلا، قامت بها، في عام 1912، اثنتان من المطالبات بحق الاقتراع للنساء، هما الأمريكية **كاري تشابمان كات**، والهولندية د. **أليتّا جاكوبس**. إذ بذلتا أفضل جهودهما لتأسيس منظمة نسائية واسعة لحق الاقتراع، لكنهما أخفقتا في إقناع المنظمات المنفردة في الالتقاء على ذلك الهدف. وبمبادرة منهما أُسست منظمة اسمها جمعية نهضة النساء؛ وقد أعيدت تسميتها -فيما بعد- لتصبح نادي مانيلا النسائي؛ وعلى الرغم من فشل المنظمة في تعبئة النساء للكفاح من أجل حق الاقتراع على امتداد البلاد،

429- انظر (Subido 1955: 18)

فإنها نجحت في إعطاء قوة دافعة جديدة للحركة. وفي النتيجة، عرضت أربعة قوانين تسعى إلى منح النساء حق الاقتراع في مجلس النواب الفيليبيني بين عامي 1912 و1918. غير أن الحراك لم يكن كافيًا لضمان تمريرها، على الرغم من دعم **فرانسيس هاريسون**، الحاكم الأمريكي العام حينها، لقانون عام 1918، وعلى الرغم من أن نساء بارزات، مثل **فيليكس** و**كالاو**، ظهرتا أمام الهيئة التشريعية للدفاع عن القانون[430].

حتى ذلك الوقت، كانت المنظمات النسائية مقتصرة، إلى حد بعيد، على مانيلا، وكانت عضواتها ينتمين أساسًا إلى الطبقات الوسطى. هكذا، في عام 1920، دعت **كونسيبسيون فيليكس** وعضوات أخريات في نادي مانيلا النسائي إلى عقد مؤتمر عام للمنظمات النسائية على امتداد البلاد، بعد إدراكهن أن الحركة لم تكن تملك ما يكفي من القوة لتحقيق أهدافها. بعد المؤتمر، أُسست الرابطة الوطنية للنساء الفيليبينيات، وكان أحد قراراتها الرئيسية تقديم عريضة إلى الهيئة التشريعية تطالب بمنح النساء حق الاقتراع[431]. نتيجة تلك النشاطات، عُرضت القضية مرة أخرى أمام الهيئة التشريعية في عام 1921. وأعلن الحاكم العام في رسالته إلى الهيئة التشريعية الفيليبينية السادسة: «إني أدعو جديًا ... إلى منح حق الاقتراع لنساء الجزر الفيليبينية تحت الشروط ذاتها والمدى نفسه التي منحت بها للرجال»، لكن مجلس النواب، المؤلف برمته من رجال، لم يكن مستعدًا بعد لمنح النساء حق الاقتراع[432].

مع انتشار التعليم بين النساء، ازدادت أعداد المنضمات للنضال. وكانت

430- انظر (Subido 1955: 19)

431- انظر (Subido 1955: 31)

432- انظر (Subido 1955: 21)

رابطة المواطنات، التي نظمتها د. ماريا باز ميندوزا-غازون في عام 1928، أداة رئيسية في التحريض. كانت باز ميندوزا-غازون أول امرأة فيليبينية تتخرج طبيبة في عام 1912، وكانت أيضًا أول فيليبينية تفوز بكرسي في جامعة الفيليبين. وبعد ذلك أصبحت نشيطة جدًا في حركة المطالبة بحق الاقتراع.

بدأ النضال من أجل حق الاقتراع على يد نساء برجوازيات، يعملن ويفكرن ضمن حدود طبقية. لكن رابطة المواطنات تمكنت من نقل الكفاح إلى شريحة أوسع من الفيليبينيات، إذ نظمت اجتماعات عامة وتجمعات على امتداد البلد، وأطلقت حملة دعاية لكسب دعم الصحافة. كانت هذه الحملة ناجحة حتى أنه بحلول عام 1931، كان القسم الأكبر من الصحافة داعمًا لحركة حق النساء في الاقتراع[433].

بدا أن النضال الطويل سينتهي بنصر في كانون الأول/ ديسمبر 1933، وذلك عندما مرّر مجلس النواب أخيرًا مشروع قانون يمنح النساء حق الاقتراع، شريطة تمتعهن بالمؤهلات التعليمية ذاتها المطبقة على الرجال. كان المفترض أن يصبح هذا الحق نافذًا بدءًا من كانون الثاني/ يناير 1935، لكن فرحة النساء بالانتصار لم تدم طويلًا. إذ في عام 1934، منحت الفيليبين وضعًا جديدًا، أصبحت بموجبه ضمن كومنولث مع الولايات المتحدة، والمؤتمر الدستوري الذي صاغ الدستور الجديد لم يحبّذ منح النساء حق الاقتراع. فشكلت منظمات النساء المطالبات بحق الاقتراع مجلسًا عامًا للنساء يضم عضوات من مختلف المجموعات التي ظهرت حينها أمام المؤتمر. هكذا، لم يتمكنّ من الفوز بقبول فوري لمطلبهن، غير أن المؤتمر أرجأ القضية إلى استفتاء في المستقبل. واتخذ قرار بإجراء الاستفتاء في غضون سنتين من

433- انظر (Subido 1955: 32)

تبني الدستور، وبأن النساء يجب أن يتمتعن بحق الاقتراع إذا صوّت ما لا يقل عن 300 ألف امرأة بالإيجاب.

بدأت المنظمات المطالِبة بحق الاقتراع فورًا بحملة جديدة، ففزن أولًا بحق تعيين النساء مراقبات في كل مكان انتخابي، ومن ثمّ بالحق في التسجيل السريع وباستفتاء عام مبكر. دعم الرئيس **كويزون** حق النساء في الاقتراع، وقال مرتجلًا لدى إعلانه عن الاستفتاء: «مرة أخرى، أسأل رجالنا: هل ستجرّدون نساءنا من فرصة أن تكون لهن كلمة في كيفية تنظيم حيواتهن، وهل من العدل لنا أن نفترض أن الرجال يمكن دائمًا أن يتحدثوا نيابة عن النساء في هذا البلد؟»[434] مع أن الاستفتاء كان يخص النساء فقط، فإن مناشدة الرئيس للرجال تكشف الهيمنة الذكورية على النساء، التي كانت ماتزال سائدة.

بعد ذلك، قام المجلس العام للنساء بحملة دعاية على المستوى الوطني لحض النساء على التسجيل والتصويت بـ«نعم» على حق النساء بالاقتراع. عقدن تجمعات في المدارس والمراكز المجتمعية، ونظمن محاضرات وزيارات منزلية، واستخدمن الصحافة ومحطات الإذاعة والملصقات. وجالت **كونسيبسيون فيليكس وكالاو** ونسويات أخريات في البلد لحشد النساء، ليصل عدد النساء المسجلات من أجل الاستفتاء إلى أكثر من 500 ألف امرأة. وعندما صوتت 447.725 بـ«نعم»، رُحّب بالنتيجة باعتبارها تكشف «رأي النساء الحقيقي والفعلي تجاه مسألة حق النساء في الاقتراع». وأخيرًا، في أيلول/ سبتمبر 1937، سنّ قانون يمنح النساء حقوق الاقتراع على الأساس نفسه الذي للرجال[435].

434- انظر (Subido 1955: 38)

435- انظر (Subido 1955: 41)

خلاصة

أيقظت النضالات الوطنية ضد السيطرة الإسبانية النساء، وجعلتهن يشاركن، فكان لهنّ دور مهم على المستوى المباشر والداعم. وعلى أية حال، فإن مشاركتهن لم تدفعهن إلى التشكيك في النمط العام للأسرة والبنى الاجتماعية التي أبعدتهن إلى دور ثانوي؛ ويبدو منطقيًا أن نفترض أنّ النساء الفيليبينيات قد استبطنّ المواقف التي فرضتها عليهن الثقافة الإسبانية الكاثوليكية.

مع استبدال الحكم الإسباني بالحكم الأمريكي، سارت حركة التحرير في قنوات دستورية صافية؛ وفي الوقت ذاته، باتت الحركة النسائية مقصورة إلى حد بعيد على قضايا مثل حق الاقتراع. نجحت النساء أخيرًا في الفوز بحق الاقتراع، ونجحن أيضًا في التخلص من معظم العوائق الاجتماعية التي كانت مفروضة عليهن من جانب الإسبان. وإنه لذي مغزى أن الحركة النسائية كانت، حتى في أثناء تلك الفترة، موجهة أساسًا نحو تحقيق المساواة القانونية. لم يبد أنهن وضعن موقع النساء التابع في المجتمع موضع تشكيك، كما في معظم البلدان الآسيوية الأخرى، وربما يكون ذلك نتيجة طبيعة الحركة القومية وقوة الأيديولوجيا السائدة. في الفيليبين، أفاد التعليم في إخراج النساء من بيوتهن، لكنه لم يوقظ وعيهن بدورهن التابع ضمن العائلة والمجتمع؛ ومرة أخرى، كان ذلك نتيجة التحيّز الديني القوي في النظام التعليمي.

بعد ثلاث سنوات من الاحتلال الياباني في أثناء الحرب العالمية الثانية، حققت الفيليبين استقلالها بوصفها جمهورية في تموز/يوليو 1946، لكنها بقيت ضمن مجال النفوذ الأمريكي، اقتصاديًا وعسكريًا. وكذلك استمرت البنى الاجتماعية والأنماط الثقافية للشعب متأثرة بالتطورات في أمريكا.

هكذا، حققت النساء الفيليبينيات مظهر الحرية القانونية والاجتماعية، لكنهن بقين في وضع التبعية الذي يميّز المجتمعات الرأسمالية البطريركية.

الفصل العاشر

النسوية والنضالات الثورية في الصين

النساء في الحقيقة كائنات إنسانية، لكنهن من منزلة أدنى من منزلة الرجال، ولا يمكن أن يحصلن على المساواة التامة معهم قط.

كونفوشيوس

يجب أن تتعلم النساء، وأن يسعين بقوة إلى الحصول على استقلالهن، لا يمكنهن الاستمرار بطلب كل شيء من الرجال. المثقفون الشباب يهتفون جميعًا 'ثورة، ثورة'، لكنني أقول إن الثورة يجب أن تبدأ في بيوتنا، وذلك بمنح النساء حقوقًا مساوية لحقوق الرجال.

جيو جين (1875-1907)[436]

ربما تمثّل الصين أفضل حالة مدروسة عن الصلات بين النسوية والاشتراكية في فترات الاضطراب الاجتماعي والتغيير الثوري. تقدّم دراسة تطور النسوية والنشاط النسوي في الصين، والجوانب التي تتباين بها التجربة الصينية عن تجارب البلدان الأخرى، عددًا من الدروس المفيدة والتبصّرات لأولئك المهتمين بتحليل قضايا من مثل قيود النسوية البرجوازية ودور

436- انظر (Spence 1982: 57)

النضالات النسوية في فترات النشاط المناهض للإمبريالية، والترابط بين النسوية الإصلاحية والنسوية الثورية في فترات معينة. وسيمدنا مسح موجز لأثر الإمبريالية في الصين والمقاومة الصينية لها بخلفية ذلك الفهم.

مع مطلع القرن التاسع عشر، كانت سلالة مانشو، التي حكمت الصين منذ العام 1644، في سيرورة انحطاطها. إذ اندلعت انتفاضات بين عامي 1796 و1804، ثم اندلعت مرة أخرى في عام 1918، وكان المانشو يفقدون سيطرتهم على مناطق شاسعة. واستمرت التجارة بالأفيون الهندي، الذي حظر استيراده في عام 1800، في النمو بتواطؤ أجنبي. تغلغلت سفن فرنسية وهولندية وبريطانية وأمريكية، مستخدمة ماكاو قاعدة لها، وصولًا إلى كانتون حيث تبادل النقود والأفيون (الذي شكل 57 في المئة من المستوردات الصينية في عام 1838) بالشاي والخزف والمنتجات الحريرية والقطنية. لكن هذه التجارة المحدودة لم تتمكن من إيفاء المصالح الإمبريالية. كانت الثورة الصناعية قد دشنت عهدًا من التوسع، وطالبت البلدان الغربية بفتح الصين سوقًا لبضائع مصانعها ومصدرًا للمواد الخام. شنّ البريطانيون، مستغلين محاولات الصينيين لفرض حظر على استيراد الأفيون، حربهم العدوانية الأولى على الصين (1839-1842)، وهو النزاع الذي بات، فيما بعد، يعرف بحرب الأفيون الأولى. هُزمت القوات الصينية، وفي عام 1842 احتلت القوات البريطانية شنغهاي. وبموجب اتفاقية نانكين، التي وُقعت في عام 1842، تنازلت الصين عن هونغ كونغ للبريطانيين، وفتحت خمسة مرافئ للتجارة والإقامة، ووافقت على دفع تعويض كبير وعلى إقامة «تعرفة عادلة ومنتظمة». واعتبر الأجانب معفيين من القانون الصيني، ومنعت الحكومة الصينية من فرض ضريبة تزيد على 5 في المئة على المستوردات من البضائع الأجنبية. وبعد النصر البريطاني، حصلت بلدان غربية عديدة، بما

في ذلك الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وبلجيكا وروسيا على تنازلات مشابهة.

لكن هذه التنازلات لم تكن كافية لإرضاء القوى الإمبريالية. إذ قامت بريطانيا، مستغلة حادثة تافهة، هي إهانة العلم البريطاني في أثناء السيطرة على سفينة، بالهجوم على الصين مرة أخرى، وبالتشارك مع الفرنسيين في هذه المرة. وكانت تلك هي حرب الأفيون الثانية (1856-1860)، وفيها هزم الصينيون مرة أخرى، وأجبروا على تقديم المزيد من التنازلات بموجب اتفاقية تنتسين. وفتحت مرافئ جديدة لإقامة الأجانب وللتجارة، وشُرّع استيراد الأفيون، ومنح التجار حقوقًا بالملاحة الداخلية في نهر يانغتسي، وهو ما مكنهم من التغلغل إلى الأجزاء الداخلية الشاسعة من الصين. على الرغم من هذه التنازلات، جرت غارات إضافية على الصين في أوائل الستينيات من القرن التاسع عشر؛ وفي واحدة من تلك الغارات، أحرقت القوات البريطانية القصر الصيفي للإمبراطور الصيني في بيجين.

كان أساس هذا النوع الجديد من العدوان هو مبدأ تجاوز الحدود الإقليمية الذي فُرضت بموجبه السيطرة الإمبريالية على الصين، وضُمن وجود التجار والمبشّرين والوكلاء الأجانب فيها، ما سهّل استغلال البلاد عن طريق «مناطق النفوذ» والاتفاقيات غير المتكافئة. مع حلول تسعينيات القرن التاسع عشر، شملت الدول المهتمة بالصين: بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا وإيطاليا واليابان وروسيا. وبدأت القوى الأجنبية، مستفيدة من ضعف نظام المانشو، بممارسة مزيد من الضغط على الإمبراطورية المتفسخة. هكذا، في عام 1898، حصل الروس على عقد إيجار لشبه جزيرة لياوتنغ وميناء آرثر، مدته 25 سنة، وفي عام 1900، ضمت منشوريا إليها، متحدية بذلك الطموحات التوسعية لليابانيين. أدى

النزاع الناجم عن ذلك إلى انتصار اليابان على روسيا في حرب 1904-1905، وأجبرت روسيا على التخلي عن مكاسبها السابقة.

داخل البلاد، كانت سلالة **المانشو** عاجزة عن مكافحة غارات القوى الأجنبية، من جهة، والتمردات المحلية، من جهة أخرى. وفاقم العدوان الخارجي مشكلات السلالة:

> أظهر العدوان ضعفهم، وساعد في تفتيت هيبة السلالة وصورة الجيش الذي لا يقهر. وتدهورت الأوضاع الاقتصادية، وتفاقمت جزئيًا نتيجة تجارة الأفيون، والغارات الاقتصادية الغربية ودفع التعويضات وانهيار الأنظمة النقدية[437].

في الحقيقة، أضعفت الاتفاقيات التي فرضت على الصين سيادتها، وهددت وجود الدولة الصينية ذاتها. ربما كان النزاع السائد بين القوى الاستعمارية هو الوحيد الذي منع تفتيت الصين وإلحاقها بالكامل.

اتخذت مقاومة العدوان الخارجي والاستبداد المحلي أشكالًا عدة. إذ بين عامي 1850 و1870 حصلت عدة ثورات في أنحاء مختلفة من الصين، كانت ثورة تايبينغ الأبرز بينها. لم تتجه تلك الثورة الفلاحية ضد مالكي الأرض والموظفين الحكوميين فقط، بل وضد الأرستقراطية الكونفوشيوسية ونظام **المانشو**. قدّم **المانشو**، في مواجهة التهديدات الخارجية والثورة الداخلية، مزيدًا من التنازلات للأجانب الذين ساعدوهم على هزيمة متمردي تايبينغ. تسبّب هذا الاستسلام للمصالح الغربية من جانب حكومة **المانشو** في ظهور بدايات الوعي القومي بين فئات الصينيين: فعلى سبيل المثال، دافع بعض الموظفين الدارسين الكونفوشيوسيين عن «حركة تقوية الذاتية» تتضمن

437- انظر (Nee and Peck 1975: 6)

بناء قوة عسكرية يكافحون بها العدوان الغربي؛ ودافع آخرون عن مواجهة الغرب عن طريق «الثروة والقوة»، أي عبر تطوير صناعات الصين. وكانت هناك تصورات لإصلاحات عديدة، بما في ذلك مدارس جديدة يُعلّم بها الرعايا الغربيون إضافة إلى الصينيين، وإدخال المعدات والطرائق العسكرية الغربية وتجنيد جيش وطني، إضافة إلى إصلاح المحاكم ومبدأ جديد للتوظيف في الدوائر الحكومية.

لكن ردة الفعل المحافظة ظهرت حتى قبل أن يصبح تنفيذ كثير من تلك الإصلاحات ممكنًا. استلمت **الإمبراطورة الأرملة**[438] زمام الأمور، محاولةً استعادة الحكم السابق وجعله قويًا بما يكفي لمقاومة الاجتياح الأجنبي. وفي عام 1900، أطلقت ردة الفعل المحافظة هذه محاولة شعبية لتخليص الصين من الأجانب مرة وإلى الأبد. وتمثّل ذلك بـ**ثورة الملاكمين**[439]، التي كان شعارها «احموا البلد، ودمّروا الغرباء». وكانت كلمة «غرباء» تشمل المسيحيين الصينيين الذين كانوا يعرفون بـ «الشياطين الغرباء الثانويين». احتُل حي الأجانب في بيجين، ودُمّرت بعثات أجنبية كثيرة، وقُتل أجانب. أدى ذلك إلى احتلال بيجين على يد القوات البريطانية والأمريكية واليابانية، التي سحقت الانتفاضة بلا رحمة، وطالبت بتعويضات، وفرضت سياسة «الباب المفتوح» في التجارة الحرة.

تجلّى أحد التهديدات الداخلية للنظام الاقطاعي أيضًا بالبرجوازية الصاعدة حديثًا. ذلك أنّ أثر التجارة الخارجية أدى إلى تطور طبقة محلية من التجار ذات صلات مع رأس المال الأجنبي. لكن، بالإضافة إلى ذلك، كانت هناك مجموعة من الصناعيين ورواد الأعمال المحليين الذين كانوا يهتمون

438- (1835-1908) (Dowager Empress)، وفي الصينية (Tz'u-hsi) أو (Cixi).

439- Boxer Rebellion

بصناعات النسيج والتعدين وغيرها، وكانوا أكثر «وطنية» في وجهات نظرهم؛ إذ دافعوا عن ضرورة وجود حكومة مركزية قوية تفضي إلى نمو سوق وطنية، وكانوا ضد الحكام الاقطاعيين المطلقين والمعتدين الأجانب في الآن ذاته. وفي وضع كذلك الوضع، لم يكن من المفاجئ أن يقود أعضاء في الطبقة البرجوازية، بالاشتراك مع مثقفين وقوميين آخرين، حركات الإصلاح لخلق دولة قومية حديثة، تستطيع أن تقاوم الإمبريالية، وتشجّع النهوض الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. وكذلك كان بعض هؤلاء العناصر هم من رفعوا قضية تحرير النساء ووضع المرأة في المجتمع.

الكونفوشيوسية والنساء

كانت الكونفوشيوسية هي الأيديولوجيا المهيمنة في الصين، وهي مجموعة من الأفكار التي كان **كونفوشيوس** أول من عبّر عنها في القرن الخامس قبل الميلاد. أقيمت الأفكار الكونفوشيوسية على مبادئ الإنسانية والحب. وكانت تعلّم تثقيف الذات أخلاقيًا وتحسين النظام الاجتماعي والسياسي عن طريق الجهد الأخلاقي. أراد الكونفوشيوسيون أن تكون العائلة منسجمة، وأن تكون الدولة منظمة تنظيمًا جيدًا، وأن يعيش العالم في سلام. عانت الكونفوشيوسية، في القرون الأولى بعد الميلاد، من بعض التراجع، لأن البوذية والتاوية كانتا تشقان طريقهما قدمًا مع ما تتمتعان به من أسس فلسفية وميتافيزيقية أعمق. لكن، في القرن الحادي عشر، أعيدت صياغة الجزء الأساسي من الفكر الكونفوشيوسي، ليستوعب، في تلك العملية، بعض المعتقدات الفلسفية لأنظمة أخرى.

تعتبر العائلة، حسب الكونفوشيوسية، أهم مؤسسة اجتماعية؛ أولًا،

لأنها تؤمّن القاعدة الطبيعية للتعليم، وثانيًا، لأنها تشكل الجسر بين الفرد والمجتمع. وينظر إلى المجتمع على أنه يتألف من خمس علاقات، عُدّدت خصائصها كما يأتي:

> بين الأب والابن يجب أن توجد العاطفة، بين الحاكم والكاهن يجب أن توجد الاستقامة الأخلاقية، بين الزوج والزوجة يجب الانتباه إلى وظائفهما المنفصلة، بين الأخوة الأكبر والأصغر سنًا يجب أن يوجد النظام، بين الأصدقاء يجب أن يوجد الوفاء الطيب.

وإنه لذي معنى أن ثلاثًا من هذه العلاقات توجد في إطار العائلة، وتلك العلاقات هي التي حددت شروط دور النساء في المجتمع الصيني. وكان الـ « انتباه إلى وظائفهما المنفصلة» يعني أن مسؤولية الزوج تقع خارج المنزل ومسؤولية الزوجة داخله. وفي حين جادل الكونفوشيوسيون بأن ذلك وضع تصورًا للمساواة بين الرجل والمرأة، يقوم على أن يكون كل منهما هو الأعلى في مجال عمله المنفصل، فإنه أخفى، في الواقع، وجود معايير مزدوجة للرجال والنساء. إذ كان يعني أن المجال العام من شأن الرجال، وأن النساء مقيدات بالوظائف المنزلية حصرًا.

شددت العلاقات الخمس أيضًا على النظام التراتبي للمجتمع الإنساني، وهو ما كان، بدوره، يعني أنه يجب على كل شخص أن يدرك موقعه/ ها الصحيح في المجتمع. وحين يتعلق الأمر بالنساء، كان ذلك يعني أن للذكر الأسبقية على الأنثى. وقد أجيز هذا المفهوم بتعابير كونية: فكما تسود السماء (يانغ) الأرض (يين)، يسود الرجل المرأة. ومن أجل المحافظة على هذه العلاقة التراتبية، رسم الكونفوشيوسيون تمييزًا حادًا بين المجالين العام والأسري. واعتبروا أن هذه العلاقة غير المتكافئة ضرورية من أجل «تقييد

الانغماس في الملذات الجنسية والأنانية اللذين من شأنهما أن يقودا إلى الفوضى الاجتماعية، وإلى إرساء وظائف مختلفة للزوج والزوجة»[440].

هكذا، اعتبرت دونية النساء جزءًا من قانون الطبيعة، وطورت الممارسة الاجتماعية على هذا الأساس. كانت المرأة خاضعة لـ «ثلاث طاعات»: فالذكور دائمًا أعلى منها مقامًا، وطاعتهم واجب عليها: طاعة والدها عندما تكون غير متزوجة، وطاعة زوجها حين تكون متزوجة، وطاعة ابنها حين تكون أرملة. كان هذا خضوع المجال المنزلي للمجال العام الخارجي. لكن، كان يفترض بالمرأة أن تمارس سلطتها بأن تتولى القيادة في المجال المنزلي. «هكذا، كانت الصورة الكونفوشيوسية عن المرأة مزدوجة: أن تكون متواضعة ومذعنة، وأن تكون قوية ومسؤولة في الآن ذاته. على مستوى المثالية الكونفوشيوسية، اعتبرت الصورة فاضلة؛ أما على مستوى الحياة اليومية فكانت -غالبًا- تعني العبودية»[441].

هكذا كان من الممكن أن يكون للرجل أكثر من زوجة، وأن يطلّق زوجته، وأن يتزوج من جديد، لكن كانت النساء محرومات من حقوق مماثلة. وضعت قوانين صارمة للنساء باسم الاستقامة الأخلاقية؛ إذ كان مطلوبًا منهن أن يحافظن على عفتهن تحت مختلف الظروف، وأن يقسمن على الإخلاص لأزواجهن. وكان على المرأة أيضًا أن تقبل «الفضائل الأربع»، التي تتضمن الفضيلة العامة المتمثلة بمعرفة موقعها في المجتمع، بالإضافة إلى الفضائل المعينة المتمثلة بقلّة الكلام وجاذبية الجسد والاجتهاد في العمل المنزلي. كانت هذه المبادئ ممأسسة على شكل أنماط دقيقة للسلوك والتصرف، وأصبحت جزءًا من الحكمة التقليدية عن النساء[442].

440- انظر (Deuchler 1977: 4)

441- انظر (Deuchler 1977: 4)

442- انظر (Croll 1980: 13-14)

لكن، كما في كثير من المجتمعات الآسيوية، كانت هناك فجوة بين الأيديولوجيا المقبولة والواقع؛ فعلى سبيل المثال، وكما تشير **كرول**، كان الوضع الطبقي للنساء -المنقسم في المجتمع التقليدي إلى: طبقة الرهبان-الدارسين والتجار والفلاحين والحرفيين وأولئك المعتبرين «منبوذين»- غالبًا ما يحدد مكانتهن. إذ كانت كل طبقة...

> ... مقرونة بمهنة معينة وأسلوب حياة خاص، وهو ما كان ينعكس على حيوات نساء تلك الطبقة، وذلك بتعديل تقسيم العمل ومقدار الإقصاء ومواقعهن الخاصة في الأسرة. كان التفاعل بين آليات الخضوع الاقتصادية والأيديولوجية والجسدية هو ما يحدد في النهاية درجة الخضوع والسيطرة التي تعاني منها النساء في المجتمع وفي الأسرة[443].

تحدّي التقليد

في حين تمتعت الأيديولوجيا الكونفوشيوسية بشيء من الهيمنة على الفكر في الصين، فإنها كانت تواجه تحديات من حين لآخر، وكان ذلك يتجلّى أحيانًا بنقاط خلافية ضمن المعايير العريضة للحركة نفسها. كانت هناك سجالات متكررة حول موضوع النساء بين الموظفين-الدارسين، تعكس الآراء المتغيرة حول المسألة. في القرن الحادي عشر، دافع إصلاحيون، مثل **فان تشونغ ين**، عن إعطاء الأرامل حوافز مالية ليتزوجن من جديد؛ ومن جهة أخرى، عارض **تشو شي** (1150-1200) زواج النساء مرة أخرى[444]. ومرة أخرى، في أثناء أواخر عهد المينغ، الذي توسعت فيه الثقافة

443- انظر (Croll 1980: 14-15)

444- انظر (Handlin 1975: 14)

الحضرية في القرن السادس عشر، استمر السجال حول النساء، بينما كنّ يتعلمن القراءة والكتابة على نحو متزايد، وصُوّرن بتعاطف في الروايات الشعبية. إذ في عام 1590، على سبيل المثال، كتب موظف رسمي، هو **لو كوان**، كتابًا بعنوان (Kuei Fan) ومعناه «أنظمة أحياء النساء»، وهو دليل واسع الانتشار حول السلوك الأخلاقي للنساء. أظهر **لو كوان** موقفًا وسطًا متعاطفًا مع النساء: عكس قلقًا من أن نساء الطبقة العليا قد ينسين مكانتهن الصحيحة في المجتمع، لكنه، في الوقت نفسه، كان ليبراليًا في وجهات نظره. وعلى الرغم من أنه أقام آراءه على افتراض دونية النساء، فإنه دعا إلى إظهار الاحترام الواجب لهن، واستنكر انتحار الأرامل وقتل الأطفال وارتفاع المهر. وكذلك حثّ النساء على امتلاك المعرفة العملية، ولا سيما الطب، وعلى نشر تلك المعرفة فيما بينهن[445].

في أثناء حكم سلالة **تشينغ** أيضًا، استمر الدارسون في السجال حول دور النساء، وأصبحت مسألة تعليمهن قضية في القرن الثامن عشر (كما في أوروبا). قبل **ماري ولستونكرافت**، ولكن بنفس الروحية، أكدت **تشن هونغ مو** (1696-1771)، وهي دارسة قامت بتجميع كتاب حول تعليم النساء، أن من الممكن تعليم النساء مهما تكن طبقتهن الاجتماعية:

> ليس هناك أحد في العالم لا يمكن تعليمه؛ وليس هناك من لا نستطيع أن نؤمّن تعليمه، فلماذا لا نكون مهملين إلا حين يتعلق الأمر بالفتيات؟ إذ ما أن يغادرن الطفولة حتى تبدأ تربيتهن وحمايتهن عميقًا في أحياء النساء. لسن مثل الفتيان الذين يخرجون ليلتحقوا بمعلم في الخارج؛ والذين يستفيدون من تشجيع المعلمين

445- انظر (Handlin 1975: 35-6)

والأصدقاء... وعندما تصبح الفتيات أكبر سنًا، فإنهن يتعلمن التطريز وتحضير المهور، وهذا كل ما في الأمر[446].

يصور الفن الإبداعي لتلك الفترة أيضًا بعض جوانب السجال حول تعليم النساء. إذ صورت رواية، تحمل عنوان *الدارسون*، العلاقات بين الأزواج والزوجات المتعلمات تصويرًا متعاطفًا، كتب الرواية **وو تشينغ تزو**، ونشرت في أربعينيات القرن الثامن عشر. وهي تعالج موضوع امرأة علمها والدها أن تكتب الـ «مقالات ثمانيّة الأرجل»[447] الشهيرة الموضوعة لامتحانات الماندرين، لكنها تتزوج -في نهاية المطاف- شاعرًا موهوبًا ليست لديه أي اهتمامات بالدراسة من أجل الامتحانات، وتسلط الضوء على العواقب المترتبة على الأنواع المتشعبة من التعليم[448]. عند نهاية القرن الثامن عشر، استؤنف النقاش حول التعليم بين **تشانغ هسويه تشينغ** (الذي صرح في مقالة بعنوان «تعليم النساء» أنه يجب تعليم النساء أن يكنّ متواضعات في سلوكهن ومحتشمات في حديثهن، وعدم تشجيعهن على دراسة الشعر)، **ويوان مي**، الذي تحدى الكثير من الأفكار الكونفوشيوسية حول النساء؛ إذ دافع عن المزيد من الحرية في الاحتكاك بين الرجال والنساء، وعارض تقييد أقدام الفتيات، وساعد النساء على نشر أشعارهن[449].

على الرغم من قيود الزواج التي فرضها المجتمع الصيني على النساء،

446- انظر (Handlin 1975:37)

447- في الأصل (eight-legged essays): وهو نمط من المقالات مؤلف من ثمانية أجزاء، كان على من يريد اجتياز الامتحانات الإمبراطورية في عصر سلالتي منغ وكينغ في الصين أن يتقن كتابة هذا النوع. وهذه الامتحانات كان يخضع لها من يريد أن يصبح موظفًا حكوميًا (ماندرين) [المترجم]

448- انظر (Rankin 1975: 42)

449- انظر (Rankin 1975: 42)

فإن «الصورة السوداء المقبولة عادة»، كما قالت رانكين، تحتاج إلى تعديل. «كانت الحياة الفعلية للنساء الأرستقراطيات بعيدة بعدًا ملحوظًا عن المثال الكونفوشيوسي المقيِّد». وكذلك كانت هناك نساء فاعلات في «المجال الخارجي»، وشاركن في الحرب والعصيان: أرسلت تشين ليانغ يو (توفيت عام 1668) قوات لمساندة أسرة منغ في زمن الاضطراب، وكانت كونغ سو تشن ناشطة في السياسة في فترة العصيان في سبعينيات القرن السابع عشر. إضافة إلى ذلك، ازدهرت الشاعرات والفنانات والكاتبات في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا سيما في تلك المناطق من الصين التي كانت مستويات التعليم فيها عالية[450].

على الرغم من أن الكونفوشيوسية فرضت قيودًا عديدة على النساء، فإن وضعًا بديلًا قد صُوّر في بعض الروايات والأشعار، وتحقق أحيانًا على أرض الواقع. كانت إحدى القصص الأكثر شعبية، والتي قُدمت في القرن السادس، هي تلك التي تدور عن المحاربة مولان، التي كانت ترتدي زيّ رجل، وحلت محل والدها (الجنرال)، وقادت القوات الإمبراطورية على مدى 12 سنة، مقاتلة قتالًا بطوليًا في معارك كثيرة، وكوفئت في النهاية دون أن تكشف هويتها. وفي رواية شعبية أخرى -*حلم الغرفة الحمراء*- كتبها تساو هسويه تشين في تسعينيات القرن الثامن عشر، تخلت بطلتان عن الحياة العائلية التقليدية لتنضما إلى دير للراهبات البوذيات، حيث كان ذلك بديلًا آخر عن قسوة الحياة المقيدة بالمنزل. وانضمت النساء أيضًا إلى بعض الجمعيات السرية التي كانت ملمحًا من ملامح المجتمع الصيني، ولا سيما في الجنوب: «لعبت النساء دورًا كبيرًا في الجمعيات السرية، وأولئك اللواتي أصبحن قائدات كنّ معروفات بأنهن 'هراوات مصقولة'. بعضهن

450- انظر (Rankin 1975: 40-1)

كنّ عضوات عنيدات ...، كنّ يستطلعن الأرض، ويخبئن الأشياء الثمينة، ويخبئن المشتبه بهم. كانت النساء -غالبًا- ينفصلن، ويشكلن جمعيات مستقلة مؤلفة بالكامل من النساء، كما في أيام **ثورة اللوتس البيضاء** في تسعينيات القرن الثامن عشر[451].

في القرن التاسع عشر، عندما كانت هناك تحديات كبرى من الخارج والداخل للنظام القائم، بدأ الكتاب بمساءلة العقيدة الكونفوشيوسية، ولا سيما معتقداتها بخصوص النساء، وتبنى المثقفون والمصلحون الاجتماعيون قضية حقوق النساء. وكان عالم مشهور، هو **كونغ تزو تشن** (1792-1841) معارضًا لتقييد القدمين ونظام المحظيات، واقترح معيارًا للفضيلة يضع الرجال والنساء على قدم المساواة[452]. وجاء تحدّ حاد آخر من **لي روزين** الذي عكس، في روايته *أزهار في المرآة* أدوار الجنسين في «مملكة النساء» حيث يرتدي الرجال الفساتين، وتقيّد أقدامهم، وتحكمهم النساء، وكنّ الوحيدات اللواتي يحصلن على تعليم، ويتولين مناصب رسمية. فيما بعد اعتبرت هذه الرواية، التي وضعت التفاوت الأساسي بين الجنسين موضع تساؤل، أول إعلان لحقوق النساء، ودافع الكاتب نفسه عن الفكرة القائلة إن «جوهر السماء والأرض لا يُمنَح حصريًا لأي من الجنسين دون الآخر»[453].

وكذلك ظهرت الجمعيات النسائية في أثناء فترات الاضطراب والعصيان. على سبيل المثال، في أثناء **ثورة اللوتس البيضاء**، في تسعينيات القرن الثامن عشر، كانت هناك جمعيات نسائية مستقلة. وكان حضور النساء ملحوظًا أيضًا في ثورة تايبينغ في منتصف القرن التاسع عشر. أعلنت هذه

451- انظر (Croll 1980: 36)

452- انظر (Rankin 1978: 43)

453- انظر (Croll 1980: 38)

الانتفاضة السياسية-الدينية العظيمة -والمستندة إلى تزايد الأفكار المسيحية الزائفة حول التفكير الصيني التقليدي- المساواة التامة بين الرجال والنساء؛ وتضمّن برنامجها: الزواج الأحادي، والتوزيع المتساوي للأرض، وحظر الدعارة وتقييد القدمين والعبودية. وبتأثير من نساء شعب **الهاكا** (Hakka)، اللواتي تمتعن بحرية نسبية أعلى، لم تتحرر النساء من تلك التقييدات فقط، بل وسمح لهن بالتقدم للامتحانات الرسمية لتولي مناصب رفيعة. ولغايات القتال، نُظمت النساء في وحدة منفصلة من وحدات الجيش تحت قيادة **هونغ شوانجياو**، التي كانت فاعلة في المعركة، «بحلول الوقت الذي أسست فيه العاصمة في نانكين، كان هناك أربعون جيشًا نسائيًا، يضم كل واحد منها 2500 جندية. ازداد الأتباع من النساء، وأساسًا من الأقليات القومية، بفعل الأعداد الكبيرة من النساء القرويات. وفي بعض الأحيان، كانت عائلات بكاملها تنضم لقوة تايبينغ»[454]. تصف قصيدة فولكلورية تعود إلى تلك الفترة تلك الظاهرة:

النساء قادرات على أن يتبعن **هونغ شوانجياو**
قادرات على استخدام الأسلحة النارية، وعلى اللعب بالسيف؛
عند **نيو باي لينغ**، أعدت **هونغ شوانجياو**
دفاعاتها، وألقت بالعدو
بظهور مكسورة أسفل التلة[455].

لكن، كان كثيرون من قادة تايبينغ غامضين بخصوص مشاركة النساء، وحاولوا أن يفرضوا المثال الكونفوشيوسي. وحتى بعد هزيمة الثورة نفسها...

454- انظر (Croll 1980: 40)
455- اقتباس في (Croll 1980: 40)

... فإن الاستغلال العسكري للنساء في صفوف تايبينغ وجد طريقه إلى فولكلور القرى، وأشارت تجربتها بوضوح إلى أن النساء شكّلن إحدى المجموعات المظلومة في البنية الاجتماعية التي كان من الممكن أن تسهم في حركة لتحسين وضعهن الجنسي والطبقي في آن واحد[456].

انضمت الوحدات النسائية إلى الانتفاضات التي جرت في أثناء ثورة الملاكمين في عام 1900، إذ كانت هناك منظمة للفتيات اللواتي تتراوح أعمارهن بين 12 و18، وأخرى للأرامل، معروفة باسم 'المصابيح الزرق'؛ أما المتزوجات فلم يكنّ يحشدن في هذه المجموعات[457].

في تلك الفترة من التغيير والثوران، ابتكرت النساء الصينيات أشكالًا أخرى من الاحتجاج السلبي للتعبير عن رفضهن للأعراف التقليدية الجائرة. أحد تلك الأشكال هو حركة مقاومة الزواج في المناطق الكانتونية في القرن التاسع عشر، حيث كانت النساء العاملات يجتمعن معًا في صناعة الحرير. اتخذت الحركة -التي امتدت نحو مئة سنة حتى أوائل القرن العشرين- شكل أخويات تنظم النساء، وتقف بصراحة ضد الزواج، أما إذا كانت النساء متزوجات، فيرفضن العيش مع أزواجهن. كانت «جمعيات مناهضة الزواج» تضم فتيات ونساء يعشن معًا في مجموعات[458].

شكلت الروح المتمردة وأسلوب الحياة المختلف لتلك الجمعيات النسوية البدائية شكلًا من السلوك منحرفًا عن وعي. كانت الجمعيات المناهضة للزواج تعبيرًا عن معارضة قوى «القدر» التقليدية، لكنها بقيت

456- انظر (Croll 1980: 41)

457- انظر (Davin 1977: 9)

458- انظر (Topley 1975: 67)

عند مستوى الرفض، وأمّنت شكلًا من الهروب بدل أن تكون قوة مهمة للتغيير[459].

كان أحد أشكال ذلك الاحتجاج السلبي أيضًا ضد الاضطهاد العائلي، هو: انتحار النساء الشابات، وتحديدًا الأرامل. إذ بات المعدل العالي لانتحار النساء في الصين معروفًا على نطاق واسع. «أصبح الانتحار العام الدراماتيكي للأرامل الصينيات الشابات في القرن الماضي مشهورًا تقريبًا في الغرب شهرة تقليد *الساتي* الهندوسي ... ومثل الساتي، مثّل بيانًا قويًا حول وضع النساء»[460]. وكذلك ستصبح قضية انتحار النساء أيضًا قضية بين الراديكاليين والنسويات الصينيين في أوائل القرن العشرين.

الحركة الإصلاحية

بالإضافة إلى الثورة، اتخذت ردة الفعل على العدوان الأجنبي عدة أشكال أخرى ذات صلة بوضع النساء والمواقف منهن. كانت إحدى ردات الفعل تلك هي محاولة تأسيس مؤسسات ديمقراطية برجوازية وتطوير رأسمالية ضمن إطار النظام الملكي. تأثر كثير من أولئك المصلحين بالغرب وبتجربة مايجي في اليابان. أدى التأثير الأوروبي إلى ظهور «ماندارينات متغربنين» وإصلاحيين برجوازيين آخرين كانوا مهتمين بتخليص الصين من «الإذلال القومي». في ستينيات القرن التاسع عشر، أصبحت الكتابات الغربية متوفرة، ولا سيما بعد تأسيس مدرسة للمترجمين. وفي عام 1887، بدأت جمعية الأدب المسيحي بترجمة كتب عن الدين وعلم السياسة والقانون والتاريخ. صرّح يونغ وينغ، وهو أول طالب صيني يدرس في الولايات

459- انظر (Croll 1980: 44)

460- انظر (Wolf 1975:111)

المتحدة في ستينيات القرن التاسع عشر، أن هدفه كان «إدخال المعارف الغربية وتحويل الصين تدريجيًا إلى *بلد* متحضر ومزدهر *وقوي*» (حركة الإصلاح في عام 1898، التشديد من وضعنا).

كان المثقف البارز للحركة الإصلاحية في تسعينيات القرن التاسع عشر، الذي ساند حقوق النساء، هو **كانغ يووي** (1859–1927)، وهو عالم من عائلة بيروقراطية مالكة أراضي، استوعب الأفكار الأوروبية، وأسس في عام 1891 أكاديمية وانمو التي تحوّلت إلى مركز لأفكار الإصلاح السياسي. سافر **كانغ يووي** كثيرًا في أوروبا وأمريكا الشمالية وآسيا، وأنشأ في عام 1895 صحيفة يومية عبّرت عن وجهات نظر الإصلاحيين. وكتب كتابًا (لكنه حُظر) عن الحاجة إلى إعادة دراسة النصوص الكونفوشيوسية، مظهرًا أن بعض النسخ التي تتضمن كلاسيكياتها مزيفة، ودافع عن إصلاح بنيوي للمجتمع الصيني في إطار من التقليد. «هاجم **كانغ يووي** بالفعل البنية الفوقية للمجتمع الإقطاعي الصيني، لكنه (حاول) أن يكيّف كونفوشيوس مع احتياجات الإصلاحية البرجوازية، مستخدمًا هذا الحكيم القديم كحجر انطلاق للإصلاحيين البرجوازيين ليرتقوا المنصة السياسية» (حركة الإصلاح في عام 1898 : 19). أرسل **كانغ يووي**، على نحو متكرر، عرائض إلى الملك حول الحاجة لأن تطلق الصين «برنامجًا لتقوية الذات» وذلك بتحديث بنية الضرائب ونظام العملة، وتطوير الصناعة والتعدين، وإنشاء سكة حديد فعالة، وخدمات شحن وبريد، وإصلاح التعليم، وبناء مدارس للتعليم الزراعي والصناعي[461].

كان عمل **كانغ يووي** الرئيسي هو «كتاب المجتمع العظيم»، وهو رؤية طوباوية، تصف العالمَ بأنه بحر من المرارة، يقع الجميع فيه ضحايا الأسى،

461- انظر (Spence 1982: 9-11)

سواء كانوا فقراء أو أغنياء. ويمكن تغيير ذلك إلى جنّة «ليس فيها حدود بين الدول ولا ملوك ... وحيث يصبح الناس ودودين ومتساوين»، وهي مساواة تشمل النساء. وبدلًا من تحقيق ذلك بواسطة «مرارة الحديد والدم»، اقترح أن «روح الشفقة» من شأنها أن تساعد في تحقيق التناغم بين الطبقات والمجموعات. على الرغم من أن أفكار **كانغ يووي** كانت مناهضة للإقطاعية، وعبّرت عن وجهات نظر البرجوازية، فقد انتهى به الأمر، مثل كثيرين من المثقفين، مساندًا التراتبيات التقليدية، وأصبح، كما قال **لو شيون**، «نصيرًا للإحياء» (حركة الإصلاح في عام 1898 : 18-20). على أية حال، أصبح **كانغ يووي** مشهورًا في عصره لريادته في حقوق النساء. وهو يصف، في «كتاب المجتمع العظيم» (1903)، اضطهاد النساء بكثير من البلاغة والسخط. كانت رؤية **كانغ** عن المستقبل تقوم على أن يتمتع الجميع بحقوق متساوية، حيث يلغى نظام العائلة التقليدي، والزواج عقد قابل للتجديد، ويلبس الرجال والنساء ملابس متماثلة. كتب بعاطفة ومثالية، لا عن ظلم النساء الصينيات فحسب، بل وعن النساء قاطبة.

> تقع على عاتقي الآن مهمة: أن أصرخ معبّرًا عن المظالم الطبيعية التي عانى منها عدد هائل من النساء في الماضي. عندي الآن رغبة عظيمة واحدة: أن أنقذ ثمانمائة مليون امرأة في زمني هذا من الغرق في بحر العذاب. وعندي الآن توق شديد: أن أحقق للأعداد التي لا يمكن تصورها من نساء المستقبل سعادة المساواة والمجتمع العظيم والاستقلال[462].

في تلك الفترة من الجدال الفكري والتعرّض للثقافة الغربية، بدأت البرجوازية الصينية تتبنى اللباس الأوروبي، بوصفه علامة على الحداثة

462- انظر (Spence 1982: 4a-1)

واحتجاجًا على نظام المانشو الإقطاعي الذي فرض، على سبيل المثال، أن يقص الرجال شعرهم وأن يبقوا على ضفيرة مثل ذيل الخنزير في مؤخرة الرأس. في أواخر القرن التاسع عشر، أصبحت هذه الضفيرة رمزًا للعار من وجهة نظر القوميين الصينيين، ولا سيما أولئك الذين سافروا إلى الخارج. سرّ لو شيون من الطلاب الصينيين في اليابان الذين كانوا يحتفظون بضفائر شعرهم ملتفة فوق رؤوسهم «بحيث كانت قبعاتهم تنتصب مثل جبل فوجي»، مع أنه كان يعرف ... أنهم إذا عادوا إلى الصين بدونها، فسيُعرف أنهم ثوريون محتملون[463].

في حين بدأ الرجال الإصلاحيون والثوريون بقص «ضفائرهم»، بدأت النساء أيضًا بقص شعرهن وبارتداء الملابس الغربية علامة على التحرر، وهي إشارات سببت (كما في بلدان آسيوية أخرى) استياء شديدًا بين التقليديين.

تعليم النساء

نتيجة الفصل بين المجالين العام والمنزلي، كان تعليم النساء مقيدًا بشدة في بداية الأمر في الصين؛ فلم يكنّ يتعلمن سوى الواجبات المنزلية وقواعد السلوك الاجتماعي. لكن، مثلما هي الحال في بلدان أخرى، أصبحت قضية تعليم النساء، بوصفه وسيلة للنهوض الفكري والاجتماعي، جزءًا لا يتجزأ من الحركة الإصلاحية.

بعد فتح المرافئ بالقوة أمام الأجانب بعد حرب الأفيون، بدأت أوائل المدارس التي تقدم تعليمًا على الطراز الغربي للفتيات على يد مبشّرين من مختلف الطوائف: هكذا، افتتحت أول مدرستين في نينغبو في عامي

463- انظر (Spence 1982: 63)

1844 و1847 على يدي الآنسة آلدرسلي من الكنيسة البريطانية والبعثة البريسبيتريانية (Presbyterian) على التوالي. وافتتحت مدارس أخرى للبنات في شنغهاي (1849)، وفوتشو (1851)، وكانتون (1853)، وتيانجين (1864)؛ وبحلول عام 1877، كان هناك نحو 38 مدرسة للبنات. في تلك السنوات الأولى، كانت التلميذات «فتيات مستعبدات ولقيطات ومتسولات التقطن من الشارع. وحدها العائلات الفقيرة جدًا غامرت بإرسال بناتها إلى المدارس، وذلك تحت تأثير رشى المبشّرين المقدمة على شكل دفعات نقدية ووعد بالحصول على طعام ...». كانت المدارس جزءًا من الجهد التبشيري المسيحي، لكن محاولات البعثات التبشيرية، لا لاعتناق الدين المسيحي فحسب، بل وللقيام بحملات ضد تقييد الأقدام، أدت إلى شعور عدائي نحو المدارس، وفي عام 1877، أدانت الحكومة الصينية نشاطاتها[464]. ازداد عدد مدارس الفتيات بين عامي 1910 و1919 من 42 ألف إلى 134 ألف مدرسة، وازداد عدد الطالبات من 1,6 مليون إلى 4,5 مليون. وفي عام 1920، قُبلت النساء في الجامعات. ودخلت بعض النساء، مثل الكاتبة تينغ لينغ وخمس فتيات أخريات، مدرسة للصبيان في تشانغسا، مسببات بذلك فضيحة. ذهب كثير من الطلاب الصينيين من الجنسين إلى اليابان للدراسة في تلك الفترة، لأن اليابان كانت محط إعجاب بلدان آسيوية أخرى نتيجة تقدمها العلمي وسياساتها التحديثية وتقوية البلد.

في المدن الرئيسية، أصبحت مدارس الفتيات مراكز للتحريض الاجتماعي والسياسي؛ فقوّت وضعها بواسطة تشكيل تحالفات بين مدارس البنات، وانضمت فيما بعد إلى الاتحاد الوطني للطلاب. يمكن رؤية الموقف

464- انظر (Croll 1980: 42-3)

الجديد للفتيات في خطاب ألقته قائدة أمام مدرسة بنات عادية في تنتسين: «أولًا، تقيّد أقدامنا؛ وثانيًا، تُقيّد أذهاننا؛ وثالثًا، نحن أدنى مقامًا وخادمات أزواجنا. واليوم، في انضمام جمعيتنا النسائية إلى اتحاد الطلاب، فإننا نفكّ القيود القديمة»[465].

حظيت محاسن الحصول على التعليم، بما في ذلك التعليم العالي، بأفضل تقدير من جانب النساء أنفسهن. عانت الكاتبات غالبًا من كفاح مستقتل من أجل التعليم المتقدم الذي كان...

> ... شرطًا مسبقًا لأن تصبحي كاتبة ... كان يعني الوصول إلى الأفكار والتعليم العالي، وفوق ذلك كله، كان يعني التحرر الجسدي والنفسي من قيود البيت. قاوم كبار السن بضراوة، لأنهم فهموا، ربما بوضوح أعلى حتى من الشباب المتمردين أنفسهم، أن كفاح النساء من أجل التعليم كان علامة على بداية نهاية النظام القديم[466].

توسعت فرص تشغيل النساء مع التعليم الذي حصلن عليه، وبدأن الدخول في مهن التعليم والتمريض، وصرن طبيبات وسيدات أعمال ومصرفيات، إذ افتتح مصرف صيني في شنغهاي في عام 1922. مع تطور الصناعات على يد الأجانب وعلى يد البرجوازية الصينية، باتت النساء أرخص مصدر للعمل المأجور، حيث كنّ يستخدمن خاصة في معامل النسيج والحرير.

الثورة ضد النظام القديم

ارتبطت مسألة تحرير النساء والنسوية في الصين ارتباطًا حقيقيًا

465- انظر (Croll 1980: 92, 93)

466- انظر (Feuerwerker 1975: 156)

بالحركات السياسية للتغيير، التي نشأت بوصفها تحديًا للإمبريالية وردة فعل محلية عليها. لكن على الرغم من أن تلك التحديات قد وجدت في القرن التاسع عشر، «فإن التحدي الحقيقي حدث في القرن العشرين». وكما لاحظت كرول:

> اتحدت ثلاثة أشكال جنينية من التحدي أو قوى التغيير، هي: وضع المؤسسات الاجتماعية التقليدية موضع المساءلة الفكرية، وتشكيل الجمعيات النسوية، وربط مصائر النساء بمصائر المجموعات المضطهدة الأخرى، لتعطي دفعًا لحركة النساء التي بدأت فيها النساء بالاحتجاج على نطاق واسع وجماعي على الدور والمكانة التقليديين المخصصين لهنّ في الأسرة والمجتمع[467].

كما في بلدان أخرى مستعمرة استعمارًا مباشرًا، بدأ الإصلاحيون بتحليل مصدر «تخلفهم» وبربط ذلك بالمكانة المتدنية للنساء في مجتمعاتهم. شعرت البرجوازية والمثقفون بالحاجة إلى إضفاء «صورة» تقدمية على بلدهم في الخارج، وقادهم ذلك إلى هجوم على الممارسات الاجتماعية التي تحط من قدر المرأة. في حالة الصين، تركّز ذلك على تقييد القدمين، وهي عادة قديمة شائعة على نحو خاص بين الأرستقراطية، حيث كانت أقدام الفتيات تقيّد وتعطّل حتى تبقى صغيرة. كان المفترض بذلك أن يكون علامة على الجمال، لكنه في الواقع منع النساء من الحركة، وعزّز خضوعهن.

كتب قائد الإصلاح كانغ يووي، الذي نظّم أول جمعية باسم «جمعية الأقدام غير المقيدة» في عام 1892 في كانتون: «ليس هناك ما يجعلنا محل سخرية مثل تقييد القدمين». ووصف الآثار الجسدية المؤذية لتقييد القدمين،

467- انظر (Croll 1980: 44)

وفي عام 1898 طالب بحظره. وعلاوة على ذلك، دار جدل بأن النساء المعاقات بفعل تقييد الأقدام من شأنهن أن ينجبن أطفالًا ضعافًا وأن يكنّ أمهات غير مرضيات.

شكلت جمعيات مناهضة لتقييد القدمين، وحظيت بمساندة الإصلاحيين والموظفين المحليين وتشجيع النساء الأجنبيات المقيمات في الصين. وفي عام 1902، أصدرت الإمبراطورة قرارًا ضد تقييد القدمين؛ وأُعطيت حوافز لتشجيع الحملة، وانضم رجال عديدون إلى جمعيات ضد تلك العادة، وأقسموا ألا يتزوجوا نساء بأقدام مقيدة. على الرغم من أن تلك العادة حُظرت مرة أخرى في عام 1911، فقد ظلت موجودة خاصة بين نساء الطبقات العليا، وفي المناطق التي لم تكن النساء فيها تقليديًا يعملن خارج البيت. أصبحت القضية مهمة، لا للإصلاحيين الذكور فقط، بل وللنسويات وغيرهن من النساء اللواتي كنّ يحطّمن التقليد. ألقت القائدة الثورية جيو جين محاضرة حول الموضوع مبينة صلاته بخضوع النساء؛ وكما أظهرت دافين من قبل، فإن الكثير من النساء الشهيرات من الطبقات العليا، في رفضهن السماح بتقييد أقدامهن، قمن بالخطوة الأولى في كفاح طويل للتخلص من أسلوب الحياة التقليدي»[468].

اجتذبت الحركات القومية والجمهورية والمناهضة للغرب في تلك الفترة النساء إلى النشاط السياسي، ولا سيما بعد أن اتحدت ثماني قوى في الحرب ضد الصين في عام 1900. وفي عام 1908، انضمت النساء إلى حركة مقاطعة البضائع اليابانية، وتظاهرن في الشوارع. ومع نمو الشعور الجمهوري المناهض للمانشو، انضمت النساء أيضًا إلى المجموعات الثورية، التي تحولت -فيما بعد- إلى التحالف الثوري بقيادة صن يات سن، حيث كانت أشهر

468- انظر (Davin 1979: 11)

نساء تلك الحركة: زوجته سونغ كينلينغ (سونغ تشينغ لينغ) وهوا شيانغنينغ وصوفيا تشانغ وسوماي تشينغ وجيو جين.

جيو جين

كانت جيو جين (1875-1907) أبرز نسوية ثورية في تلك الفترة. كان جدها وأبوها موظفين من الطبقة الأرستقراطية، وكانت أمها متعلمة، وقد تلقت جيو جين تعليمًا تقليديًا. كانت متضلعة بالآداب الكلاسيكية والتاريخ والشعر، واستفادت أيضًا من الاطلاع على كتب عن التاريخ الأوروبي والأمريكي والروسي، وعلى ترجمات للآداب الأجنبية التي كانت رائجة بين المثقفين الصينيين في تلك الفترة. أصبحت جيو جين، التي عاشت في فترة الإذلال السياسي للصين على يد القوى الأجنبية وفساد نظام المانشو وتفسخه، ملتزمة بالسياسة القومية والجمهورية. وعلى عكس نساء أخريات، استفادت من السفر في الصين، عندما كان والدها يعين في مناصب في مواقع نائية، ما مكنها من رؤية الظروف الاقتصادية والاجتماعية للرجال والنساء الصينيين. وبعد زواجها من ابن تاجر، عاشت في بيجين، حيث تعرضت للتأثيرات العالمية. وهكذا قررت أن تكسر القيود المفروضة عليها -بحكم طريقتها في الحياة- بتشجيع من صديقاتها، فتركت زوجها وأولادها، وباعت مجوهراتها وسافرت وحدها إلى اليابان في عام 1904. وقد أعلنت في قصيدة كتبتها في الطريق إلى اليابان ما يأتي:

لم يبق في الشمس ضوءٌ ولا في القمر، والأرض مظلمة؛
وعالمنا النسائي غارقٌ عميقًا جدًا، فمن ذا يستطيع أن يساعدنا؟
بيعت المجوهرات لدفع أجرة هذه الرحلة عبر البحار،

مقطوعة الصلات عن عائلتي، أترك أرضي الأصلية.
أفكّ القيود عن قدمي، وأغسل أثر ألف عام من السمّ،
وبقلب متّقد يوقظ أرواح جميع النساء.
وا حسرتاه، هذا المنديل الناعم
نصفه ملطخ بالدم، ونصفه بالدموع[469].

بحلول ذلك الوقت، كانت اليابان قد أصبحت مركزًا، لا للمثقفين الشباب من الصين وفيتنام فقط، بل وللثوريين من البلدان المجاورة أيضًا. كثيرات من النساء الصينيات، اللواتي ذهبن إلى اليابان من أجل الدراسة في مطلع القرن العشرين، كنّ في طليعة التحريض الثوري المبكر. درست جيو جين سنتين في اليابان، وانخرطت في النشاطات السياسية بين الطلاب الثوريين الصينيين، وأصبحت إحدى أشهر الناشطات الصينيات. وشكلت كذلك أول جمعية للثوريات الصينيات في اليابان، بهدف التحريض ضد سلالة المانشو وتحرير نساء الصين أيضًا. كتبت جيو جين في المجلات الثورية، وأصبحت أول عضوة في مجموعة صن يات سن في اليابان، وتعلمت ركوب الخيل والمبارزة واستعمال السيف.

إحدى أشهر كتابات جيو جين هي *حجارة طائر جينغوي*، التي كتبت على شكل *تانسي*، وهي ملحمة نثرية-شعرية تقليدية يمكن أن تُغنّى أو تتلى. كان هذا النمط من الكتابة يحظى بالشعبية بين الأميين والنساء على وجه الخصوص. وقد وجد من القرن السابع عشر فصاعدًا، ليصبح «أدبًا نسائيًا فعلًا، تكتبه نساء للنساء وعن النساء»[470]. كانت الغاية من كتاب

469- انظر (Spence 1982: 52)
470- مترجم من (Gipoulon 1976: 19)

جيو جين، الذي اتخذ شكل السيرة الذاتية، أن يكون دعاية سياسية، مسلطًا الضوء على خضوع الصين لسيطرة الأجانب والمانشو، واضطهاد النساء واستعبادهن ضمن النظام البطريركي. قُدّمت هذه المواضيع من خلال حيوات خمس فتيات من عائلات أرستقراطية، وفرارهن من قيود المجتمع التقليدي، ورحلتهن الملحمية إلى اليابان، ومشاركتهن في الأعمال السياسية. عندما عادت جيو جين إلى الصين في عام 1906، أصبحت معلمة في مدرسة للبنات، وعينت ممثلة لحزب صن يات سن عن مقاطعة تشكيانغ. وفي تلك السنة، شملت أعمالها نشر المجلة النسائية الصينية وتحويل مدرسة البنات إلى مركز للنشاط الثوري وتنظيم جيش نسائي. وفي عام 1907، تورّطت في مؤامرة للإطاحة بالحكومة، فاعتقلت، وأعدمت.

عبّرت جيو جين عن نزعتها الوطنية والنسوية القوية في كل من كتاباتها وأسلوبها المستقل في الحياة؛ وأثارت فضيحة، لا بسبب ترك أسرتها للانخراط في النضال السياسي فقط، بل أيضًا بسبب ركوبها الحصان وشرب الخمر وظهورها الجريء المتكرر بملابس رجالية غربية، متحدية بذلك الصورة الكونفوشيوسية التقليدية عن المرأة. أكدت في كتاباتها على موضوع النساء البطوليات اللواتي يستطعن أن ينقذن بلدهن من العبودية وأن يحطمن أيضًا سلاسل عبوديتهن. تأثرت ببطلات الثورة الفرنسية وبالثورية الروسية صوفيا بيروفسكايا، وهي امرأة من أسرة موظفين حكوميين غنية، أُعدمت في سن السابعة والعشرين لدورها في مؤامرة لاغتيال القيصر، وأصبحت «نموذجًا آسرًا للثوريات الصينيات الأوائل»[471].

أما التأثيرات الصينية في جيو جين فشملت محاربات مثل مولان،

471- انظر (Spence 1982:45)

بالإضافة إلى «شخصيات بطولية من التاريخ الصيني والروايات والميثولوجيا التاوية والمتنورات المرجئات[472] البوذيات»[473].

إني أعبّر في كل يوم عن الرغبة المتوقدة في أن تتحرر النساء من خضوعهن، بحيث يصبحن بطلات عالم حر، ويستطعن أن يتبعن السبل التي اتبعتها مدام رولان وصوفيا بتروفسكايا وهارييت بيتشر ستو وجان دارك. أنا على استعداد للمضي قدمًا حتى النهاية لتحقيق هذا الهدف. وآمل ألّا تدير المائتي مليون امرأة في مجتمعنا ظهورهن لمسؤولياتهن بوصفهن مواطنات. هلمّ أيتها النساء، هلمّ وأنقذن أنفسكن[474].

كانت نسويتها مرتبطة بسياستها الثورية وبالنضال لتخليص الصين من النفوذ الإمبريالي وهيمنة المانشو. ذلك أنه من وجهة نظر جيو جين:

يبدو الظلام، الذي يسود عالم النساء، تجليًا مؤلمًا على نحو خاص للظلام الأكبر الذي يغلف الأمة الصينية برمتها. كانت مختلفة عن أولئك الإصلاحيين الذين اعتقدوا أن مشكلات النساء يمكن حلها بتصحيح الإساءات المعينة التي كانوا يشجبونها. لم تكن النسوية مسألة منفصلة ... بل جزءًا لا يتجزأ من المشكلات السياسية التي بحثت لها عن حل[475].

472- المتنور المرجئ (Bodhisattva) في البوذية هو شخص وصل إلى درجة من التنوّر تجعله جديرًا بالنيرفانا، لكنه يبقى في عالم البشر لمساعدة الآخرين. [المترجم]

473- انظر (Rankin 1975: 52)

474- انظر (Gipoulon 1976:27; translation)

475- انظر (Rankin 1975: 57)

كتبت قصيدة:

إننا نريد انعتاقنا!
ومن أجل حريتنا سنشرب كأسًا،
وُلد الرجال والنساء متساوين،
فلمَ يجب أن نترك الرجال يسيطرون علينا؟
سننهض وننقذ أنفسنا،
ونخلّص الأمة من كل ما لحق بها من عار
على خطى جان دارك
وبقوة سواعدنا، سنستعيد أرضنا[476].

ستصبح جيو جين بطلة أسطورية ونموذجًا لأجيال مقبلة من النساء الثوريات الصينيات، مانحة لهن الإلهام الضروري عبر سياستها ونسويتها وحياتها غير التقليدية والتزامها القوي. أشارت سونغ تشينغ لينغ (زوجة صن يات سن)، في سنوات لاحقة، إلى جيو جين بوصفها «إحدى أنبل شهداء الثورة»[477]، وكما كتبت رانكين:

استحضرت جيوش النساء روحها في أثناء ثورة عام 1911، وحضر صن يات سن حفلًا لإحياء ذكراها ... في عام 1912. وفي ظل الجمهورية، حظيت بإعجاب المدافعين عن استقلال النساء. وامتدحتها كيو مو جو باعتبارها تجسيدًا لشخصية نورا في مسرحية إبسن. أما تصميمها وشجاعتها وتفانيها فألهمت الثوريات اللواتي جئن بعدها[478].

476- انظر (Croll1980:68-9)
477- انظر (Soong Ching Ling 1953: 157)
478- انظر (Rankin 1975: 63)

النساء في الثورة البرجوازية الديمقراطية

شهد العقد الأول من القرن العشرين زيادة في النفوذ الشعبي للعناصر الأكثر راديكالية بين الإصلاحيين الصينيين، الذين اجتمعوا تحت قيادة صن يات سن (1866-1924). وُلد صن يات سن لأسرة فلاحية، وانضم لأخ له كان قد هاجر إلى هاواي، وأكمل دراسته بنجاح في الخارج، لكنه كرّس حياته للتحريض السياسي للإطاحة بنظام المانشو. نظم صن يات سن مجموعات ثورية وجمعيات سرية في الصين وفي الخارج، وبعد سنوات عديدة من النشاط السياسي وجمع الأموال والانتفاضات الفاشلة، وصل تحالفه الثوري إلى السلطة في عام 1911.

اقترنت مجموعة صن يات سن بمساندة حقوق النساء. «ساندوا القضايا النسوية، ورعوا مسرحيات كتبتها نساء صينيات ومن أجلهن، واستلهموا صورة جيو جين القوية في قضيتهن»[479]. تبنّت النساء بتوق «مبادئ الشعب» التي وضعها صن يات سن (القومية والديمقراطية وتحسين وسائل عيش الشعب)، ولا سيما الناشطات من المعلمات والطالبات. على سبيل المثال، كانت مدارس البنات الوطنية مراكز للنشاطات المناهضة للحكومة على يد المعلمات والطالبات. وكذلك عبّرت النسوية عن نفسها بواسطة المجلات النسائية التي تكاثرت في العقد الأول من القرن العشرين. ومن بينها كانت مجلة المرأة الصينية عملًا مغامرًا راديكاليًا، بدأت في عام 1906 على يد جيو جين وشو زيوا (معلمتان في شنغهاي)، وضمت مقالات في السياسة وتحرير النساء. كتبت جيو جين، «نريد أن نوحّد أخواتنا في حركة قوية ... يجب أن نصبح، نحن النساء الصينيات، طليعة إيقاظ النساء ليرحبن بالتنوير». صدرت صحف نسائية عديدة، بما في ذلك أول صحيفة نسائية يومية صدرت

479- انظر (Spence 1982: 78)

في بيجين بين عامي 1906 و1908. كانت «نقطة انطلاق راديكالية في تاريخ الحركة النسائية في الصين»، وعلى الرغم من أنها لم تستمر طويلًا، فقد كان تداولها محدودًا أساسًا بالطالبات ونساء المدن، «كان ظهورها علامة على أول تعبير مهم عن الوعي النسوي الجماعي»[480].

في انتفاضات عام 1911 ضد سلالة المانشو، كانت النساء: مقاتلات ومراسلات وممرضات ومهرّبات أسلحة. اعتقلت الكثيرات، وأُعدم بعضهن، بمن في ذلك الممثلة جين جيلان لدورها في شراء الأسلحة وإثارة العصيان. في عام 1911، زعمت صحفية يابانية أنه بالمقارنة مع «النساء الصينيات المعاصرات، تعتبر المناضلة اللندنية المطالبة بحق الاقتراع لا شيء. إنها تزود يوميًا أخوتها الثوار بالأسلحة والذخيرة، وتعتقل بالصدفة وسترتها مبطنة بالديناميت»[481]. على الرغم من معارضة الرجال، نظمت النساء أنفسهن في كتائب منفصلة ليحاربن إلى جانب الجمهوريين، وأصبحت بعض مآثرهن أسطورية. وعندما أسفرت ثورة عام 1911 عن انهيار نهائي لسلالة المانشو وإقامة الجمهورية برئاسة صن يات سن، أسست النسويات، اللواتي قاتلن ضد النظام القديم، جمعيات من أجل الحقوق المتساوية وحق الاقتراع. يبدو أن الحركة النضالية المطالبة بحق النساء في الاقتراع في بريطانيا شكلت مصدر إلهام. إذ في بيجين، أضافت عدة منظمات نسائية كلمة «حق الاقتراع» إلى أسمائها؛ وأسست جمعية المستقرعات الصينيات، على يد تانغ جونانيغ (التي درست في اليابان) بهدف إلغاء تقييد الأقدام واتخاذ المحظيات وزواج الأطفال والدعارة وتشجيع الحقوق السياسية والتعليم للنساء، حين كان مجال التحريض الرئيسي هو الحق في التصويت[482].

480- انظر (Croll 1980: 59)

481- اقتباس في: (Croll 1980: 63)

482- انظر (Croll 1980: 70)

لكنّ ثورة عام 1911 فشلت في تحقيق توقعات النساء؛ إذ حرمتهن الجمعية الوطنية (التي صاغت دستورًا جديدًا) وجمعيات الأقاليم من الحق في الاقتراع. وردًا على ذلك، قادت منظمة أخرى، هي اتحاد النساء من أجل حق الاقتراع، هجومًا على الجمعية، استمر ثلاثة أيام. وفي الهجوم، جرى تكسير النوافذ وتحطيم الممتلكات، وكانت النتيجة استدعاء القوات للحماية. وكانت النساء أيضًا نشيطات في حصار جمعيات الأقاليم في بيجين وكانتون. من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الرجال في كانتون غيّروا رأيهم حول قضية حق النساء في الاقتراع. قبل ذلك كان هناك اتفاق، لا على حق النساء في الاقتراع فحسب، بل وعلى السماح لهن بأن يكنّ عضوات في الجمعية أيضًا. أُسست جمعية إقليمية في كانتون؛ «لكن يبدو أن الرجال، فيما بعد، قد ندموا على حماسهم الزائل، إذ سرعان ما أُعلن أن النساء لن يكون لهنّ دور في تأسيس أو إدارة الجمعية الإقليمية»[483]. أدى ذلك إلى احتجاجات من جانب النساء، بما في ذلك تشكيل وفود مفوضة واجتماعات واجتياح الهيئة التشريعية. لكنهن لم يحظين إلا بقليل من النجاح، ولم تضم الجمعية، التي انتخبت في عام 1913، سوى الرجال.

في عام 1913، حصل تغيّر سياسي في السلطة، أذّن لمرحلة جديدة في تاريخ الصين، وذلك عندما أصبح يوان شيكاي، وهو زعيم حرب رجعي، رئيسًا. شملت القوانين التي حظرت الجمعيات السياسية والاجتماعية: حظرًا على المجموعات المطالبة بحق الاقتراع، والمجلات النسائية. وتباهت صحيفة صينية بأن «الصين قد بينت طريقة التعامل مع المستقرعات»[484]. تمكن الرئيس الجديد من الحصول على قرض من اتحاد للقوى العظمى

483- انظر (Croll 1980: 72)

484- انظر (Croll 1980: 78)

لمساندة نظامه والبدء بتفكيك المؤسسات الديمقراطية ومحاولة تنصيب نفسه إمبراطورًا. غير أن موته -في عام 1916- غيّر الوضع، إذ استلم زعماء الحرب السلطة في الأقاليم. ولم تقم سلطة مركزية فعالة في الصين منذ ذلك الحين حتى عام 1927. وقع صن يان سين، الذي انسحب لإعادة تجميع حزبه السياسي، الكومينتانغ، تحت تأثير روسيا السوفييتية، وكان على اتصال مع لينين. وفي مرحلة ما أعلن أن روسيا هي «الحليف والأخ الوحيد» للصينيين، وأرسل شيانغ كاي شيك إلى موسكو للتدريب العسكري، وفي عام 1924، قبل مؤتمر الكيومنتانغ الشيوعيين في الحزب. على الرغم من وفاة صن يات سن في عام 1924، فإن التحالف القومي-الشيوعي الجديد باشر حركاته العسكرية لتخليص البلاد من زعماء الحرب.

كانت القوى العظمى توّاقة للاستفادة من الدوامة الداخلية في الصين. وفي أثناء الحرب العالمية الأولى، تغاضى البريطانيون، مقابل الدعم الياباني ضد الألمان، عن المحاولات اليابانية لاختزال الصين إلى وضع محمية يابانية عن طريق معاهدات غير متكافئة:

> إن تاريخ العلاقات الصينية-اليابانية منذ عام 1915 حتى إعلان الحرب بين البلدين بعد واحد وعشرين عامًا من ذلك، هو ... محاولة من جانب اليابان لتضع موضع التنفيذ العظمة التي ادعت أنها اكتسبتها بفعل المعاهدات ... ومسعى يتّسم بالدرجة ذاتها من العزم من جانب الصين لمقاومة كل تلك المزاعم بكل الوسائل المتوافرة لها[485].

485- انظر (Panikkar 1955: 281-2)

هذا هو السياق الذي ينبغي فهم نمو الوعي الثوري، والقومية والنسوية الكفاحيتين في الصين فيه. إذ في السنوات التي أعقبت عام 1916، حصلت نهضة ثقافية بين الشباب والمثقفين الصينيين، الذين بدؤوا بوضع البنى الأساسية وأيديولوجيا المجتمع الصيني التقليدية موضع المساءلة، بما في ذلك وضع النساء. كان الدليل على التخمر الأدبي والثقافي هو ظهور 400 دورية جديدة في عام 1919. وتمّ التعبير عن الأفكار الجديدة بأقصى فعالية في المجلات الراديكالية، مثل: مجلة **الشباب الجديد**، و**النهضة**، وفي مجلات نسائية مثل مجلة **المرأة الجديدة** و**جرس النساء** و**صحيفة كانتون للبنات** و**المجلة النسائية الشهرية**. طرحت تلك المجلات موضوع خضوع النساء بكل قضاياه، وهاجمت العادات القديمة المتعلقة بالزواج. وإضافة إلى ذلك، نشرت الأعمال الكفاحية للمستقرعات البريطانيات، وترجمت مقالاتهن، ونشرت مقالات عن ضبط النسل والأمومة، وذلك تحت تأثير زيارة نسويات ورائدات في مجال ضبط النسل، مثل: **مارغريت سانغر** (من الولايات المتحدة الأمريكية)، و**إيلين كاي** (من السويد) إلى الصين. وفي عام 1921، لاحظت أسبوعية *تشاينا ويكلي ريفيو* أن الصحافة في تلك السنة «كرست للأمور المتعلقة بالنساء مجالًا أوسع من أي سنة سابقة»[486].

في تلك الفترة، وضع المثقفون الشباب، رجالًا ونساء، مسألة تبعية النساء، وعفتهن، وبنى الزواج التقليدية موضع تساؤل. **لو شيون** (لو هسون، 1881-1936)، كاتب الصين البارز في تلك الفترة، انخرط أيضًا في السجال المعاصر حول النساء. ووجه في مقالته الشهيرة، «وجهات نظري حول العفة» (1918)، نقدًا حادًا للأخلاق الكونفوشيوسية، مؤكدًا

486- انظر (Croll 1980: 81, 87)

أن السجالات القائمة على مبادئ الذكورة والأنوثة المؤسسة على *ين ويانغ* كانت «لغوًا مطلقًا»، مضيفًا:

> حتى إذا كانت هناك مبادئ ثنائية، فليست هناك طريقة لإثبات أن يانغ أنبل من ين، أو أن الذكر أعلى مقامًا من الأنثى. وإضافة إلى ذلك، ليس المجتمع والدولة مبنيان على أيدي الرجال وحدهم. ولذلك، يجب أن نقبل حقيقة أن الجنسين متساويان[487].

وقد كتب مستنكرًا اضطهاد النساء الصينيات في قديم الزمن:

> تستحق تلك النساء الشفقة. لأنهن عالقات في فخ التقليد والأرقام، ويضحى بهن دون سبب وجيه، وبلا هدف. يجب أن نقيم حفلًا تكريميًا كبيرًا لهن. وبعد أن نقيم الحداد على الموتى، يجب أن نقسم أن نكون أذكى وأشجع وأكثر إلهامًا وتقدمًا. يجب أن نمزق كل قناع. يجب أن نتخلى عن كل غباء واستبداد في العالم مما يؤذي الآخرين، مثلما يؤذينا[488].

انتقد لو شيون المعايير المزدوجة في مسألة العفة، وسخر من الادعاء بأن النساء غير العفيفات يدمرن المجتمع:

> بأي طريقة تؤذي النساء غير العفيفات البلد؟ ... ليست هناك نهاية للجرائم الخسيسة المرتكبة، والحرب واللصوصية والمجاعة والطوفان والجفاف تتلو بعضها بعضًا ... إضافة إلى ذلك، فإن جميع الوظائف في الحكومة والجيش والأكاديميا وعالم الأعمال يشغلها رجال، وليس نساء غير عفيفات. لا يبدو لي محتملًا أن يكون

487- انظر (Lu Xun (1918) in Selected Works 1980: 18)

488- انظر (Lu Xun (1918) in Selected Works 1980: 24-5)

الرجال في السلطة قد افتتنوا إلى تلك الدرجة على يد تلك النساء، حتى فقدوا كل حسّ بالصواب والخطأ ـ وانغمسوا في الملذات[489].

وإنه لذي مغزى أن مسرحية إبسن بيت *الدمية*، والتي ترجمت في عام 1918، كانت رائجة جدًا في الصين. إذ دار جدل حاد حول ترك **نورا** لعائلتها، ووصل حتى إلى محاضرة لـلو شيون في كلية بيجين العادية للنساء في عام 1923، بعنوان «ماذا يحدث بعد أن تترك نورا البيت؟» وفيها خلص إلى: بدون الاستقلال الاقتصادي، فإن خيارها الوحيد في ذلك المجتمع هو أن تكابد الجوع، أو أن تعود، أو أن تتحول إلى عاهرة.

> ومع أنها بعد أن تغادر، بالكاد تستطيع أن تتجنب الوقوع فيما هو أسوأ أو العودة. وبطريقة أخرى، فإن السؤال الذي يبرز هو: ما الذي أخذته معها غير قلبها الموهن؟ إذا لم يكن لديها سوى وشاح صوفي أحمر من النوع الذي تلبسنه أيتها السيدات الشابات، حتى لو كان عرضه قدمين أو ثلاثة فسيثبت أنه بلا فائدة تمامًا. إنها بحاجة إلى ما هو أكثر من ذلك، تحتاج إلى شيء في كيس دراهمها. ولأعبر عن ذلك بفجاجة، ما تحتاج إليه هو المال[490].

لكنّ **دافين** لاحظت أن «بيت الدمية» للنساء الصينيات لم يكن بيت الحياة الزوجية بقدر ما كان البيت الذي يولدن فيه: «فشبيهات **نورا** الناجحات من الصينيات كنّ يتفادين الزواج المدبّر، ويحصلن على التعليم، ويبدأن أحيانًا حياة مستقلة في مهنة ما، هي في معظم الحالات التعليم»[491].

489- انظر (Lu Xun (1918) in Selected Works 1980:15-16)

490- انظر (Lu Xun (1923) in Selected Works 1980:87-88)

491- انظر (Davin 1976: 13)

كان ازدياد النشاطات النسوية في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى بإلهام أيضًا من الحراك السياسي. إذ كما هي الحال في بلدان تابعة أخرى، فإن شروط اتفاقية السلام في عام 1919 تجاهلت مطالب الصين المشروعة باستعادة سيادتها. ذلك أن حقوق الألمان في شاندونغ حُوّلت إلى اليابانيين، وبقيت التنازلات التي حصلت عليها القوى الأخرى دون تغيير. أدت أخبار هذه الخيانة إلى هياج وطني في عموم أرجاء الصين، بدأ بمظاهرات طلابية ضد اليابانيين ومطالبة بمقاطعة البضائع اليابانية يوم 4 أيار/ مايو 1919. وانتشرت الحركة إلى الطلاب في كل أنحاء البلد، إضافة إلى المثقفين وشرائح من البرجوازية والعمال الصناعيين في شنغهاي، حيث قاموا بإضراب عن العمل. وُجّه الحراك ضد القوى الإمبريالية والرجعية الخارجية والداخلية، فكانت الشعارات «خارجيًا: النضال من أجل السيادة» و «داخليًا: الإطاحة بالخونة». كان قادة حركة الرابع من أيار/ مايو، الذين وجّهوا هجماتهم ضد السياسة والقيم الثقافية القديمة للمجتمع الصيني، متأثرين أيضًا بالحركات القومية في الخارج (في تركيا ومصر والهند) وبكتابات **ماركس** و**كروبوتكين** و**تولستوي** وبزيارات إلى الصين قام بها **ديوي** و**طاغور** و**برتراند راسل**[492].

كانت نتيجة الحراك الذي بدأ في 4 أيار/ مايو أن رفضت الحكومة الصينية توقيع اتفاقية السلام لعام 1919؛ لكنها نجحت في سحق الحركة الشعبية في حزيران/ يونيو 1919. لكن، كانت الحركة ذات أهمية تاريخية كبرى، إذ قدمت قوة دافعة للقومية والنسوية، كما كانت ميدانًا لتدريب قادة الحزب الشيوعي المستقبليين (أسس الحزب في عام 1921)، مثل **ماو تسي تونغ** و**تشو إن لاي**.

492- انظر (Chesneaux et al. 1977: 70-1)

في تلك الفترة بدأ **ماو تسي تونغ** ينشط في القضايا التي تمس وضع النساء في المجتمع الصيني. وُلد **ماو** لعائلة فلاحية من منطقة هونان في عام 1893، ثم ذهب إلى تشانغشا، ودرس على يدي الفيلسوف **يانغ تشانجي**، الذي ستصبح ابنته **يانغ كايهوي** زوجة **ماو** الأولى. في عام 1915، كتب **يانغ تشانجي** مقالة قارن فيها ظلم نظام الزواج المدبر في الصين بالاختيار الحر للأزواج في الغرب. وحتى قبل أن ينخرط **ماو** كليةً في السياسة، فإنه بدأ باتخاذ موقف قوي من القضايا التي تؤثر في النساء[493].

تأثر **ماو** على نحو خاص بالحركة الطلابية في هونان و«المشاركة غير المسبوقة للطالبات في الصراعات السياسية الداخلية نبّهت **ماو** إلى إمكانية النساء الثورية». في عام 1918، نظّم **ماو تسي تونغ** و**كاي هيسين (تساي هي شينغ)** جمعية دراسات الشعب الجديد، التي ضمّت بحلول عام 1919 نحو 80 طالبًا ثوريًا، انضم كثيرون منهم إلى الحزب الشيوعي في السنوات اللاحقة. ضمت المجموعة العديد من الطالبات والمعلمات من مدارس تشانغشا البارزة، من بينهن **كاي تشانغ (تساي تشانغ)** التي أصبحت فيما بعد قائدة نسائية فاعلة. كانوا مهتمين صراحةً بمشكلة المرأة، وتحديدًا بأن يغرسوا في النساء وعيًا بأدوارهن الاجتماعية والسياسة الممكنة[494]. ساعد **ماو** في إطلاق منظمة أخرى، هي: «الجمعية من أجل العمل والدراسة في فرنسا»؛ أسس فرع من هذه الجمعية للبنات في أوائل العشرينيات من القرن العشرين لتشجيع النساء الثوريات الصينيات على الدراسة ومتابعة التعليم السياسي في فرنسا. بحلول عام 1920، كانت هناك 11 طالبة في فرنسا،

493- انظر (Spence 1982: 131)

494- انظر (Witke 1967:131)

بمن في ذلك **كاي تشانغ** وشيانغ جينغ يو. في أيار/ مايو 1919، كان **ماو** في مقدمة الحراك، يساعد في تشكيل هيئة تنسيقية للطلاب؛ وقد ضمت هذه الهيئة الطالبات المناضلات اللواتي شاركن في عدد كبير من النشاطات السياسية.

كانت القضية التي ألهمت كتابات **ماو** السياسية المبكرة، هي قضية شابة اسمها **تشاو** أقدمت على الانتحار في يوم زفافها في تشرين الثاني/ نوفمبر 1919؛ لأن أهلها أجبروها على الزواج.

> في حين كان من الممكن أن تمرّ هذه الحادثة دون أن يلاحظها أحد، في الأوقات العادية، فإنها في أثناء ... فترة الرابع من أيار/ مايو نُفخت حتى أصبحت إحدى أكبر القصص الإخبارية في تشانغشا في تلك السنة. كان انتحار الآنسة **تشاو** موضوع تسع مقالات متقدة على الأقل، كتبها ماو **تسي تونغ**، وأرست أسلوب «دراسة الحالة»، وهو نوع جديد من أدبيات الرابع من أيار/ مايو الجدلية العنيفة[495].

استخدم **ماو** حالة الآنسة **تشاو** ليهاجم نظام الزواج البطريركي الصيني، ويلقي المسؤولية عن موت الفتاة على عاتق المجتمع.

> إن انتحار شخص تقرره الظروف بالكامل. هل كانت فكرة الآنسة **تشاو** الأصلية أن تسعى إلى الموت؟ بالعكس، كانت فكرتها هي السعي إلى الحياة. وإذا انتهت الآنسة **تشاو** إلى السعي إلى الموت بدلًا من الحياة، فلأن الظروف دفعتها إلى ذلك. كانت الظروف التي وجدت الآنسة **تشاو** نفسها فيها هي الآتية:
>
> (1) المجتمع الصيني؛ (2) عائلة **تشاو**؛ (3) عائلة **وو**، وهي

495- انظر (Witke 1967: 128)

عائلة الزوج الذي لم تكن تشاو تريده. شكلت هذه العوامل الثلاثة ثلاث شبكات حديدية، مؤلفة نوعًا من القفص الثلاثي. وعندما وجدت نفسها أسيرة هذه الشبكات الثلاث، كان من العبث أن تسعى إلى الحياة بكل الطرق الممكنة. لم تعد أمامها أي طريقة للاستمرار في الحياة؛ وعكس الحياة الموت، وهكذا شعرت الآنسة تشاو أنها مجبرة على الموت ... حدث ذلك نتيجة نظام الزيجات المدبرة المخزي، ونتيجة ظلام النظام الاجتماعي، وإنكار الإرادة الفردية، وغياب حرية الفرد في اختيار شريكه. دعونا نأمل أن يقوم الأشخاص المهتمون ... بالدفاع عن شرف فتاة ماتت ميتة الشهداء من أجل قضية الحرية في اختيار حبيبها...

إذا قمنا بحملة لصالح إصلاح الزواج، فإن الخرافات المتعلقة بالزواج هي أول ما يجب إلغاؤه، وأولها القناعة بأن الزواج مقرر سلفًا على يد القدر. عندما تبطل هذه القناعات، فإن الذريعة التي يختبئ وراءها الزواج المدبّر على يد الأهل ستختفي في الوقت ذاته ... سينهض جيش الثورة العائلية بأعداد لا حصر لها، وستجتاح الصين موجة عارمة من حرية الزواج وحرية الحب[496].

لم تكن آخر مقالة كتبها **ماو تسي تونغ** في هذه السلسلة بعنوان «ضد الانتحار» مجرّد رفض للانتحار بوصفه حلًا للمشكلات الاجتماعية، بل أيضًا دعوة للناس لمقاومة الاستبداد والظلم، وإلى الموت في النضال بدلًا من اللجوء إلى الانتحار.

موقفي من الانتحار هو رفضه ... هدف الإنسان هو البحث عن الحياة. على الرغم من أن الانتحار ينتج عن أن المجتمع يجرد

496- انظر (Schram 1969: 334-6)

الناس من الأمل ... فإننا يجب أن نناضل ضد المجتمع حتى نستعيد الأمل الذي فقدناه. إنه لمن الأفضل بكثير أن تقتل وأنت تناضل على أن تنهي حياتك بنفسك ... ليس هدف النضال «أن تُقتل على يد الآخرين» بل «أن تتطلع إلى ظهور شخصية حقيقية». إذا لم يحرز شخص ما ذلك، على الرغم من كل جهوده، إذا قاتل حتى الموت، وضحى بنفسه، فسيكون أشجع من كل الناس على وجه الأرض، وستترك مأساته أثرًا كبيرًا في عقول الناس[497].

حراك النساء

في حراك عام 1919، شكلت مدارس البنات منظمات وطنية، ومضت مجموعات من الفتيات لإلقاء محاضرات على النساء وتوزيع المنشورات؛ شاركت النساء في المظاهرات الجماهيرية التي نظمت في المدن في أيار/ مايو وحزيران/ يونيو؛ واحتجت ألف طالبة من 15 مدرسة في بيجين أمام القصر الرئاسي ضد اعتقال زميلاتهن، ونظمت مظاهرة خاصة ضمت ألف امرأة في كانتون لمساندة القضية. أدت حوادث عام 1919 إلى تكوين جمعيات نسائية في المدن الرئيسية. وفي عام 1921، ذكرت الصحافة أن أكثر من ألف «مستقرعة مناضلة» في كانتون قد عقدن اجتماعًا عن الحقوق المتساوية، في قاعة مزينة بأعلام تطالب بـ«المساواة للجنسين» و«أعطونا حق التصويت». سارت سبعمائة امرأة إلى الجمعية الإقليمية في كانتون للمطالبة بحقوق الاقتراع، لكنهن عوملن بقسوة[498].

في تشانغشا، طالبت جمعية هونان النسائية، التي تشكلت في عام 1921،

497- انظر (Schram 1969: 336)

498- انظر (Cousins 1922: 9)

وكانت معروفة باسم «حركة الاقتراحات الخمسة»، بحق الاقتراع وحقوق الإرث والتعليم والحقوق المتساوية بالعمل والزواج الحر للنساء. كان الحراك من أجل حق الاقتراع ناجحًا، وأصبح هونان أول إقليم يمنح النساء حق الاقتراع، ليتبعه غواندونغ وتشجيانغ[499]. لكن عندما التقى المؤتمر الوطني في عام 1924 في بيجين لإعداد دستور لكامل البلد، فإن حق الاقتراع المقترح اقتصر على الرجال المتعلمين ممن تجاوزوا الخامسة والعشرين من العمر. وعندما اندلعت مظاهرات النساء في بيجين ضد استبعادهن من هذا الحق، فرقتها القوات المسلحة.

قوبلت دعوة صن يات سن إلى مؤتمر وطني «لمنح البلد قيادة» بدعم حماسي من الحركة النسائية. تعتبر وثيقة تحمل عنوان «بيان الزوجات والبنات في تينسين»، صدرت في كانون الأول/ ديسمبر 1924، مثالًا جيدًا على التزام النساء بالتحرير الوطني وبتحريرهن في الآن ذاته. لخّصت الوثيقة وضع النساء الراهن بوضوح: «مازلنا تقريبًا نوعًا من السلعة، مازلنا إماء. لسنا بعد كائنات إنسانية. مازال يجب علينا، كما في عام 1915، أن نطالب بحقوق متساوية للجنسين وبحق الاقتراع والعمل للنساء...».

وتابعت للمطالبة «بالخير لجميع الناس» وإلغاء الاتفاقيات غير المتكافئة وإلغاء القوانين التمييزية ضد العمال وتحسين ظروفهم المعيشية وشروط عملهم، بما في ذلك يوم عمل من ثماني ساعات ودعم المدارس وتشجيع التعليم. وتابع البيان، بعد ذلك، ليقدم مطالب خاصة بالنساء، وكانت تقريبًا قائمة بمظالم النساء:

من أجل خير النساء، على وجه الخصوص، ليكن وضعهن

499- انظر (Croll 1980: 96-7)

القانوني والمالي و«التعليمي» مساويًا لذاك الذي للرجال. يجب أن يتمتعن بالكرامة وبحقوق متساوية. ليتلق الصبيان والبنات، من أدنى صفوف المرحلة الابتدائية حتى أعلاها، التعليم نفسه، ولتلغ الصفوف الخاصة «للبنات». ولتكن جميع المهن مفتوحة للفتيات، وليخترن بأنفسهن. لترث البنات كما الصبيان. وليُلغ النظام التعليمي القديم، الذي ينتج «زوجات طيبات وأمهات رقيقات» (كونفوشيوس)، ولينشأ نظام آخر يعيد الفتيات كائنات إنسانية. لتفرض عقوبات صارمة جدًا على أولئك الذين يغرقون الفتيات الصغيرات، وعلى من يسيئون معاملة زوجاتهم أو زوجات أبنائهم، وعلى من يقيدون أقدام بناتهم، أو يثقبون آذانهن. يجب اتخاذ تدابير في ورشات العمل وفي مهنة التعليم من أجل فترة الاستراحة الضرورية للنساء الحوامل دون خسارة في الراتب أو مع معونة مالية خاصة. ليلغ استعباد الفتيات واتخاذ المحظيات وعادة تربية الخطيبة مع زوجها المستقبلي والدعارة. ليستبدل نظام العائلة البطريركية بنظام «العائلة الصغيرة»، بحيث يشكل كل ثنائي متزوج أسرة منفصلة. لتلغ التشريفات السخيفة التي كانت تمنح في السابق للنساء العفيفات -بما في ذلك الأقواس التذكارية وغيرها. ليسمح للرجل الذي يعتزم الزواج من شابة أو من أرملة أن يقيم معها أولًا علاقة اجتماعية، بما يسمح له بأن يعرفها. لتمنح النساء اللواتي لسن سعيدات في زواجهن حق الطلاق. ولتحترم حرية الشابات اللواتي لا يردن الزواج[500].

500- انظر (Chesneaux eta/. 1977:179-81)

في حين كان الحراك من أجل حق الاقتراع وحقوق النساء ظاهرة خاصة بالطبقة الوسطى الحضرية، بقيادة الطالبات والمعلمات والمثقفات، فإن نساء الطبقة العاملة كنّ أيضًا مناضلات في تلك الفترة من الاضطراب الصناعي والإضرابات. في عام 1922، بدأت فترة من عدة إضرابات، بما في ذلك إضراب 50 ألف عامل منجم، وإضراب العاملات في معامل الحرير في شنغهاي، وهو أول إضراب صناعي مهم تقوم به النساء الصينيات[501]. استجرّ الإضراب، الذي نظمته جمعية دعم رفاه النساء العاملات، نساء قُدّر عددهن بين 20 و60 ألفًا في 70 مصنعًا للحرير. كان السبب المباشر زيادة عدد ساعات العمل؛ رفعت مظاهرة النساء المضربات عن العمل لافتات تطالب بيوم عمل من 10 ساعات وبزيادة الأجور وبيوم استراحة كل أسبوعين. سحق الإضراب، واعتقلت الكثيرات من المضربات عن العمل، وأغلق مكتب الاتحاد النسائي؛ لكن كما لاحظت مجلة معاصرة، فإن إضراب النساء أشار إلى: «إن مرحلة جديدة من حركة حقوق النساء تفتتح في الصين»[502].

النساء والنضالات الثورية في العشرينيات والثلاثينيات

لفهم التيارات النسوية القوية، وردة الفعل القوية على النسوية، التي ظهرت في سنوات الثورة والرجعية، من الضروري أن نستذكر الحوادث التاريخية العنيفة في الصين. بحلول عام 1926، كانت الجيوش القومية لتحالف الكيومنتانغ والشيوعيين قد نجح في تخليص جزء من البلد من أمراء الحرب، لكن النجاحات الثورية في المدينة والريف أنتجت تغيرًا في سياسة

501- انظر (Chesneaux 1977: 144)

502- اقتباس في: (Croll 1980: 106)

التيار اليميني من الكيومنتانغ والبرجوازية الصينية، الذي انقلب على حلفائه الشيوعيين. أدى قتال مرير إلى انتصار الجناح اليميني وقمع شديد للشيوعيين في عام 1927. «حُلت النقابات، وحُظرت الإضرابات، وصُفيت اتحادات الفلاحين، ولوحق الشيوعيون وقُتلوا، وطرد العمال المناضلون»[503].

في الفترة التالية، أقيمت حكومة بقيادة **شيانغ كاي شيك** في نانكين على أساس التعاون مع الغرب. بعد فشل استراتيجية الانتفاضة الحضرية، أعاد الشيوعيون تجميع قواهم، وغيروا تكتيكاتهم إلى النضالات الفلاحية المسلحة بقيادة من «القواعد الحمراء». وبعد هزيمة هذه القواعد الحمراء في جنوب الصين، نظم الشيوعيون المسيرة الطويلة في عام 1934 بقيادة **ماو تسي تونغ**، وأقاموا مناطق محررة في الشمال الغربي. تسببت الاجتياحات اليابانية لمنشوريا في عام 1931 وشمال الصين بين عامي 1933 و1935 والاعتداء الياباني العام على الصين في عام 1937 بتغير الوضع السياسي، وفي عام 1937، جرى التوصل إلى تحالف ضمني ضد اليابانيين بين حكومة نانكين والشيوعيين.

منذ بدايته في عام 1921، كان الحزب الشيوعي نصيرًا للمساواة في الحقوق بين الرجال والنساء ولحق النساء في الاقتراع ولاتخاذ تدابير لحماية العاملات وإلغاء التشريعات التمييزية. أنشئ فرع نسائي للحزب في عام 1923، بقيادة **شيانغ جينغ يو**، وهي معلمة كانت ناشطة في حركة الرابع من أيار/ مايو، سبق وأن عاشت في فرنسا من عام 1919 إلى 1922، حيث انضمت إلى مجموعة دراسية ماركسية. في عام 1923، كانت عضوة في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الصيني، وانخرطت أيضًا في تنظيم النساء

503- انظر (Chesneaux et al. 1977:147)

العاملات في مصانع الحرير والتبغ في شنغهاي[504]. ذكرت كرول عن **شيانغ جينغ يو** أنها: «لم تكن ترى أي مستقبل في حركة تتصور الصراع على أنه في المقام الأول صراع النساء ضد الرجال أو السعي من أجل السعادة الفردية في عائلة أحادية، وتضع في برنامجها «حق التصويت» و«الحرية الفردية» و«الحب الحر». ومضت أبعد من ذلك، لتؤكد أن حقوق النساء دون تغيير اجتماعي كانت بلا معنى. كتبت **شيانغ جينغ يو**، منتقدة المستقرعات، أنهن لم يكن يتمتعن «بالشجاعة للمشاركة في الحركة السياسية الحقيقية –الحركة الوطنية الثورية– وهي المتطلب الأساسي للحركة من أجل حقوق النساء وحق الاقتراع، وشددت على الحاجة إلى اندماج النساء المثقفات مع النساء العاملات»[505].

بين عامي 1925 و1926، اتبعت **شيانغ جينغ يو** دورة في موسكو في الجامعة الشيوعية لكادحي الشرق التي افتتحت في عام 1921. أولى الحزب الشيوعي الصيني أهمية كبيرة لتدريب الكادر النسائي، وأرسل بانتظام نساء إلى تلك الدورة. سُجّل مائة طالب صيني في عام 1924، ويقدر أن 10 في المئة منهم كنّ نساء. تضمن برنامج الدراسة: الماركسية، والحركات الثورية العالمية، والحزب الشيوعي السوفييتي، وتاريخ الحركة العمالية، والحركة النسائية؛ وكان بعض التدريب العسكري يقدم في أثناء العطلات. عملت كثيرات من أشهر الطالبات الصينيات اللواتي حضرن هذه الدورة في القضايا النسائية لدى عودتهن. وكان بينهن، إضافة إلى **شيانغ جينغ يو**، **تساي تشانغ**، التي عادت لتنظم العاملات ولتنضم لاحقًا إلى القسم السياسي في الجيش الثوري، وتشن بي إيان التي عملت محررة لمجلة **المرأة الصينية**في منتصف

504- انظر (Spence 1982: 142)

505- انظر (Croll 1980: 120-1)

العشرينيات[506]. بين عامي 1926 و1930، قدمت جامعة **صن يات سن** في الاتحاد السوفييتي دورة تدريبية شبيهة، شاركت فيها نساء صينيات عديدات؛ ومن بينهن، تولّت **مينغ تشينغ شو وتو تزو هسيانغ**، على التوالي، رئاسة القسم النسائي في الحزب في عام 1931، وتولت **تشانغ تشين تشيو** المسؤولية عن العمل بين النساء في سوفييت أويووان في عام 1931[507].

كذلك كان لحزب الكيومنتانغ القومي فرعًا نسائيًا فاعلًا بقيادة **سونغ تشينغ لينغ وهوا شيانغنينغ** التي ترأست الفرع النسائي في الحزب الذي شُكّل في عام 1923. في أول مؤتمر للحزب في عام 1924، اتخذت قرارات تتعلق بالحقوق المتساوية للنساء وعمل النساء والتعليم وقوانين العمل. عندما وقع التحالف التاريخي بين حزب الكيومنتانغ والحزب الشيوعي في عام 1923، على أمل تحقيق الوحدة الوطنية والاستقلال، منح الحركة النسائية قوة دافعة قوية. عملت ناشطات من الحزبين معًا في القسم النسائي لتدريب القيادات وتعبئة النساء. وأقيمت احتفالات بيوم المرأة في الثامن من آذار/ مارس سنويًا من عام 1924 إلى 1927، وفيها شاركت 25 ألف امرأة في الاحتفال[508].

نتيجة هذا النشاط، نمت جمعيات نسائية مهمة في الأقاليم، ولا سيما في غوانتونغ وهونان وهوبيي. وضمت الجيوش القومية، التي كانت تحرر البلاد من أمراء الحرب الإقليميين في الأجزاء الشمالية والوسطى من الصين، فرقًا من النساء، تسافر مع الجيوش لتعبئة النساء في المنطقة وتسييسهن. أجريت إصلاحات كثيرة تخص النساء في المناطق المحررة، ولا سيما بعد عام 1926

506- انظر (Price 1975: 19)

507- انظر (Price1975: 20)

508- انظر (Croll 1980: 124)

في هانكو، حيث أعلنت حقوق الطلاق وحماية الخادمات والعاهرات وحق النساء في الإرث، وخفض عدد ساعات العمل للنساء[509].

كانت الحركة النسائية أهم ضحية للشقاق الذي حصل في عام 1927 بين الكيومنتانغ، بقيادة **شيانغ كاي شيك**، والحزب الشيوعي وما تلا ذلك النقسام من حرب أهلية. لم يقف الأمر عند تمزيق القسم النسائي، بل إن الناشطات قصيرات الشعر أصبحن هدفًا، وقتلت الآلاف منهن، بمن في ذلك الشيوعية **شيانغ جينغ يو**.

سياستان

في الفترة التي أعقبت هذه الحوادث، اتبعت سياستان متمايزتان نحو النساء، في المناطق الخاضعة لسيطرة الكيومنتانغ بقيادة **تشانغ كاي شيك**، من جهة، والقواعد الشيوعية، من جهة أخرى. في عام 1931، أدخلت حكومة الكيومنتانغ قانونًا مدنيًا حظر مرة أخرى تقييد القدمين، وسمح بحرية الاختيار في الزواج والطلاق بناء على موافقة الطرفين (مع ذهاب الوصاية على الأبناء إلى الأب) وبالحقوق السياسية والمدنية وحقوق الملكية للنساء. كانت هذه الإصلاحات أساسًا لمصلحة البرجوازية الحضرية والأغنياء. لكن الخصائص الرجعية والمتحيزة جنسيًا لنظام الكيومنتانغ كانت ستتجلى في الأيديولوجيا البطريركية والتفوق الذكري، الذي أعلن في عام 1934 في **حركة الحياة الجديدة** التي أعلنها **شيانغ كاي شيك**، «وهي إحياء كونفوشيوسي جديد، ركّز على الانضباط الذاتي التقشفي وإطاعة القائد». واستبدلت سياسات الكيومنتانغ المبكرة في العشرينيات ببرامج

509- انظر (Croll 1980:135, 143)

تقليدية بقيادة **سونغ مي لينغ** (زوجة **شيانغ كاي شيك**): وكانت تلك البرامج تركز على أعمال الإنعاش الاجتماعي والصحة ورعاية الأطفال والعمل الإغاثي[510].

إحدى أشد نقّاد حركة السيدة **شيانغ كاي شيك** كانت أختها **سونغ تشينغ لينغ**، التي انضمت إلى الكيومنتانغ اليساري بعد وفاة **صن يات سن**، وظلت ناشطة في السياسة الصينية حتى بعد ثورة عام 1949. سافرت كثيرًا في العشرينيات والثلاثينيات، وتكلمت من منابر كثيرة عن مواضيع شملت قضية دور النساء في الثورة. وكتبت في عام 1927، عندما كانت في موسكو:

> إحدى المهمات الرئيسية للثورة في الصين هي تحرير ما يزيد على مائتي مليون امرأة من قيود الأفكار والعادات الاجتماعية شبه الاقطاعية والقروسطية. طالما لم تُحرر هذه الكتلة الكبيرة من البشر، لن يجري تغيير ثوري حقيقي، لا في مؤسسات البلد ولا في الحياة العامة وتفكير الناس[511].

وكانت **سونغ تشينغ لينغ**، في شجبها لحركة الحياة الجديدة التي سعت إلى استعادة الأخلاق الكونفوشيوسية، صريحة جدًا:

> بدلًا من إحياء الكونفوشيوسية ومفارقاتها التاريخية، فإنه ذو أهمية كبرى لنا أن نستأصل كل بقايا الإقطاعية في الحياة الريفية كما في الحضرية. يجب أن نطهّر العقلية الصينية ونحرّرها من شراك أيديولوجيا الكونفوشيوسية التي تعيق تطورنا الثقافي. إن إحياء الكونفوشيوسية هو رجعية خالصة متخفية على هيئة اهتمام بالنظام

510- انظر (Davin 1979:16)

511- انظر (Soong Ching Ling 1953: 22)

الاجتماعي ... لا يمكن العثور على ما هو جديد في حركة الحياة الجديدة[512].

في السنوات العشرين من النشاط الثوري التي قامت بها الحركة الشيوعية الصينية بعد عام 1927، كانت مسألة تعبئة النساء للنضال، وفي الوقت ذاته، تحسين وضعهن في المناطق المحررة، هي الاستراتيجية التي اتبعت. في عام 1927، وصف ماو تسي تونغ أشكال الاضطهاد (الحبال الأربعة الثخينة) التي تقيد الفلاحات في الصين. كان هذا المقتطف، الذي كثيرًا ما استشهد به، بيانًا صريحًا عن خضوع النساء، مبيّنًا أيديولوجيا اضطهاد النساء «الاقطاعية البطريركية»:

يخضع الرجل في الصين عادةً لهيمنة ثلاثة أنظمة من السلطة (السلطة السياسية والسلطة العشائرية والسلطة الدينية) ... أما النساء، فإضافة إلى هيمنة هذه الأنظمة الثلاثة من السلطة عليهن، فإنهن يخضعن لهيمنة الرجال (سلطة الزوج). هذه السلطات الأربع -السياسية والعشائرية والدينية والذكرية- هي تجسيد كامل للأيديولوجيا والنظام الإقطاعيين البطريركيين، وهي الحبال الثخينة الأربعة التي تقيد الشعب الصيني، ولا سيما الفلاحين. أما سلطة الزوج، فقد كانت دائمًا أضعف بين الفلاحين الفقراء؛ لأن نساءهم، نتيجة الضرورة الاقتصادية، مضطرات للقيام بعمل يدوي يفوق ما تقوم به نساء الطبقات الأغنى، ومن ثم تكون لهن كلمة أعلى وسلطة أعلى في القرارات المتعلقة بشؤون العائلة. مع الإفلاس المتزايد للاقتصاد الريفي في السنوات الأخيرة، فإن أساس هيمنة الرجال على النساء قد قُوّض ... مع صعود الحركة

512- انظر (Soong Ching Ling 1953: 97, 103)

الفلاحية، بدأت النساء في أماكن كثيرة بتنظيم جمعيات نسائية ريفية؛ إذ جاءتهن فرصة أن يرفعن رؤوسهن، حيث تتزعزع سلطة الزوج كل يوم. بكلمة واحدة، إن كامل الأيديولوجيا والنظام الإقطاعيين البطريركيين يتقلقلان مع نمو سلطة الفلاحين[513].

جرت محاولة لتعبئة نساء الفلاحين ونساء الطبقة العاملة الحضرية في السنوات اللاحقة. كانت النساء الدعاويات يسافرن مع الجيش الأحمر، يشرحن السياسات الشيوعية للقرويين، فيما هنّ يجتزن البلد، ويشكلن الجمعيات النسائية. في مدرسة الجيش الأحمر في إقليم جيانغشي، والتي دربت ألفي كادر بين عامي 1931 و1933، كان هناك فصلًا خاصًا للنساء بقيادة امرأة، هي **كانغ كو تشينغ**، وكان يضم نساء قرويات تلقين تدريبًا مدته ستة أشهر، قبل إرسالهن إلى المناطق الريفية[514].

في سوفييت جيانغشي، الذي وجد بين عامي 1931 و1934، صيغت قوانين تعترف بالوضع المتساوي للنساء وحريتهن في الزواج؛ وشُكلت أقسام نسائية في جميع منظمات الحزب لتنفيذ القوانين الجديدة. يلخص المرسوم المتعلق بالزواج، الذي أصدره **ماو تسي تونغ** في عام 1931، روح القوانين الجديدة:

> في ظل الهيمنة الإقطاعية، يعتبر الزواج مؤسسة بربرية وغير إنسانية. والظلم والمعاناة، اللذان تتحملهما النساء، أكبر بكثير مما يتحمله الرجال. لا شيء سوى انتصار ثورة العمال والفلاحين، متبوعًا بالخطوة الأولى نحو التحرر الاقتصادي للرجال والنساء،

513- انظر (Mao Tse-tung 1967:4)

514- انظر (Price 1975: 20, 23)

يأتي معه بتغيير في علاقة الزواج ويجعلها حرة. في المقاطعات السوفييتية، تجري عقود الزواج الآن على أساس حر. يجب أن يكون الاختيار الحر المبدأ الأساسي لكل زواج. من الآن فصاعدًا، يلغى كل نظام الزواج الإقطاعي، بما في ذلك سلطة الأهل على تدبير زيجات أبنائهم، وممارسة الإكراه وكل أشكال البيع والشراء في عقود الزواج.

مع أن النساء تحررن من النير الإقطاعي فإنهن مازلن يرزحن تحت إعاقات جسدية هائلة (تقييد الأقدام، على سبيل المثال)، ولم يحصلن على استقلال اقتصادي كامل. ولذلك، في المسائل المتعلقة بالطلاق، يصبح من الضروري حماية مصالح النساء، ووضع الجزء الأكبر من الالتزامات والمسؤوليات التي يستتبعها الطلاق على عاتق الرجال[515].

كذلك، شُجّعت النساء على المشاركة في العمل السياسي وعلى الانضمام إلى سوفييتات المدن والقرى، حتى أن عدد النساء في كثير من تلك المنظمات ارتفع إلى 24 في المئة من الممثلين في عام 1934:

شُجّعت النساء على دخول المدارس، حتى أن أكثر من ثلثي التلاميذ في بعض الدورات المسائية كان من النساء. بُذلت جهود لشرح السياسات الكامنة وراء الشعارات الشعبية. «القضاء على القوات الإقطاعية»، «النضال من أجل حرية الزواج» ... «قص الشعر قصيرًا وعدم تقييد الأقدام» و»معارضة الأوامر الثلاثة بالطاعة والفضائل الأربع»[516].

515- انظر (Schram 1969: 337)

516- انظر (Croll 1980:192-3)

في عام 1934، عندما اضطر الجيش الأحمر للتخلي عن قاعدة جيانغشي بعد تطويقها على يد الكيومنتانغ، غادر المنطقة، وانطلق في المسيرة الكبرى، التي بلغ طولها أكثر من ستة آلاف ميل. ضمت المسيرة 50 امرأة، «قمن، على الرغم من الطريق المتعب ... بعمل سياسي وتعليمي وواجبات التمريض وجمع المؤن من الفلاحين»[517]. لدى وصول الحزب الشيوعي، في نهاية المطاف، إلى يينان في منطقة شانشي الشمالية وتوسيع قاعدته من هناك، شكل منظمات الفلاحين والعمال والنساء في المناطق المحررة، وبدأ ببناء الحركة النسائية في المناطق التي كانت فقيرة ومتخلفة (حيث كان تقييد الأقدام وقتل الأطفال مايزال شائعًا) والتي أظهرت مقاومة أولية لنساء الجيش الأحمر في زيهن النظامي. اجتذبت جمعيات النساء المنفصلة والتعاونيات النسائية القرويات إلى النشاط السياسي وإلى الإنتاج الاجتماعي وإلى المجهود الحربي ضد اليابانيين. ودربتهن ميليشيا نسائية على حرب العصابات وعلى التجسس والتخريب. كما شُجعت النساء على الانضمام إلى المنظمات الطبقية للفلاحين والعمال، ومنحن حقوق الاقتراع في المناطق المحررة.

في أثناء فترة يينان، دربت عدة مؤسسات قائدات وناشطات؛ من تلك المؤسسات **كانغ تا** (وهي جامعة عسكرية وسياسية مناهضة لليابانيين)، ومدرسة شمال شينسي العامة، وجامعة يينان، والجامعة النسائية الصينية. في جامعة **كانغ تا**، على سبيل المثال، «أُعدت النساء ... لعمل التعبئة من خلال التدريب العسكري والعمل الجسدي في الحملات الإنتاجية والعمل المخصص للطلاب على الجبهة المتحدة ومشكلات الثورة الصينية». استمرت الجامعة النسائية الصينية، التي افتتحت في يوم المرأة في عام 1939، سنتين تحت إشراف وانغ مينغ وزوجته مينغ تشينغ شو، التي سبق

517- انظر (Croll 1980:198)

أن درست في موسكو. كانت الطالبات نساء من الطبقة الفلاحية والطبقة الوسطى. وتضمّن المنهاج: الماركسية، ومشكلات الثورة الصينية، والحزب الشيوعي، والتربية العسكرية، والصحة، والحركة النسائية. وحسب **برايس** فإن «الاهتمامات النسوية أُخضعت للأهداف الثورية العامة»، لكن النساء أحرزن تقدمًا ملحوظًا في تلك الفترة:

> تعرّضت النساء لتجارب تعليمية متطابقة إلى درجة كبيرة مع تلك التي للرجال. وحظيت النساء بالتقدير بوصفهن موردًا قياديًا محتملًا، وأُعددن، في أثناء تدريبهن في المدارس الشيوعية الصينية، للأدوار ذاتها التي للرجال. نظريًا، كان متوقعًا من النساء أن يقمن بوظائف بعيدة جدًا عن الواجبات المنزلية: أن ينتظرن مهمات عمل في الخارج أو بعيدًا عن بيوتهن؛ وأن يرين أنفسهن جزءًا من طليعة حركة اجتماعية واقتصادية وسياسية واسعة تهاجم القيم التقليدية وتقسيم العمل[518].

على الرغم من نشر قوانين جديدة، وبثّ الدعاية بين الرجال والنساء، فإن التحيّز الجنسي ظل منتشرًا، وانتقدت النساء الصينيات المواقف السائدة. في عام 1942، كتبت الكاتبة الشهيرة **تينغ لينغ**، التي كانت محررة الصفحة الأدبية في صحيفة **التحرير اليومية** في يينان، مقالة انتقادية عن «تأملات في يوم المرأة في 8 آذار»، وفيها اعترفت أنه على الرغم من أن النساء في يينان هنّ في وضع أفضل من أماكن أخرى في الصين، فمازلن خاضعات لمعايير الرجال المزدوجة. أدت كتابة **تينغ لينغ** النقدية المستقلة عن هذه القضية وغيرها إلى تجريدها من مناصبها وإبعادها للعمل في الريف[519].

518- انظر (Price 1975: 21)

519- انظر (Spence 1982: 289-95)

في السنوات اللاحقة من الحرب والنضالات الثورية التي توجت بانتصار الثورة الصينية وإعلان جمهورية الصين الشعبية في عام 1949، استمرت النساء في طليعة الحركة. جرت نقاشات كثيرة حول موضوع تحرير المرأة والنضالات الثورية ودور النساء في مجتمع متحرر.

خلاصة

تفيد دراسة للسنوات المبكرة من الحركة الثورية في الصين في إظهار أهمية نضال النساء، بوصفه مكونًا جوهريًا من مكونات النضال السياسي. وكما أكدت جيو جين في عام 1906، لا يمكن الفصل بين عبودية النساء والوضع العبودي الذي وجدت الصين نفسها فيه. وتفيد النضالات المستمرة والملحوظة للنساء الصينيات في السنوات التي سبقت عام 1911، وفي الانتفاضات التي قادها صن يات سن ضد حكم المانشو في عام 1911، وفي النضالات الثورية للتحرر من أمراء الحرب والمعتدين اليابانيين وقوات شيانغ كاي شيك اليمينية (من العشرينيات حتى عام 1949) في إظهار أن قضية تحرير النساء كانت قضية الثورة، ولم تكن مسألة جانبية تعالج بعد الثورة. لا يمكن للمرء أن يقطع ثلاثة من الحبال الثخينة التي تقيد الشعب الصيني، التي تحدّث عنها ماو تسي تونغ في عام 1927، وأن يبقي على الحبل الذي يقيد النساء. وكذلك، لا يمكن لامرأة أن تنتظر إلى ما بعد الثورة حتى تكسر ما أشار إليه ماو تسي تونغ بالشبكات الحديدية الثلاث التي تشكل القفص المثلث التي يحبس النساء ضمنه (أي المجتمع الصيني وعائلة المرأة وعائلة زوجها). أصبح الوعي النسوي، البعيد كل البعد عن أن يكون مسألة تشتيتية، جزءًا من الوعي الثوري، وهذا يمكن أن يُرى بوضوح من دراسة للتجارب الصينية في سنوات النضال الثوري.

الفصل الحادي عشر

الثوريات والإصلاحيات في فيتنام

لا أريد إلا أن أمتطي الريح، وأسير على الأمواج، وأقتل الحوت الكبير في البحر الشرقي، وألغي الحدود، وأنقذ الناس من الغرق. لمَ يجب أن أحاكي الآخرين، أن أحني رأسي، وأن أنحني، وأكون عبدةً؟ لمَ يجب أن أروّض نفسي على العمل المنزلي الوضيع؟

تريو ثي ترينه، امرأة ريفية، قائدة تمرد في عام 245 م[520]

يقدم تاريخ الحركة القومية في فيتنام، الذي شاركت فيه النساء مشاركة مهمة، بعض الاختلافات عن البلدان الأخرى التي درستها؛ إنها واحدة من الحركات القليلة التي تمكنت من الانتقال مباشرة من النضال القومي المناهض للاستعمار إلى النضال الاشتراكي ضد الرأسمالية. وهو أيضًا يكشف بعض السمات الخاصة المرتبطة بالإمبريالية الفرنسية. ذلك أن السياسة الاستعمارية الفرنسية توزعت بين وجهتي نظر: الأولى، هي عقيدة الاستيعاب المبنية على فكرة الاتحاد بين المستعمرات والمركز الاستعماري، وعلى مفهوم أن المستعمرات يجب أن تُجتذب إلى المجال الثقافي الفرنسي، وتتبنى لغتها، وعاداتها وقيمها؛ أما وجهة النظر الثانية، فتعتمد عقيدة الارتباط، والتي تتضمن حكمًا غير مباشر وتطويرًا اقتصاديًا، إضافة إلى

520- انظر (Marr1981:99).

احترام الأعراف والتقاليد المحلية[521]. تنافست هاتان النزعتان فيما بينهما في الهند-الصينية الفرنسية؛ هكذا كان عرض الاتحاد الذي قُدّم إلى الهند-الصينية في أعقاب الحرب العالمية الثانية، تتويجًا لسياسة الاستيعاب. أثّر مفهوما الاستيعاب والارتباط في الطبيعة الخاصة للحركة القومية الفيتناميّة. ذلك أنها تشرّبت بعض المثل التحررية والأممية للثورة الفرنسية، وطورت، من جهة أخرى، وعيًا خاصًا للهوية الوطنية للشعب الفيتنامي. كذلك، تظهر الحركة النسائية، التي تطورت جنبًا إلى جنب مع الحركات القومية، تأثرًا بالمثل التحررية، أكثر مما في البلدان الأخرى.

وقع الجزء الشمالي من فيتنام- دلتا النهر الأحمر الذي كان يُعرف باسم تونكين (Tonkin)- في فلك النفوذ الإمبراطوري الصيني منذ القرن الأول قبل الميلاد. أما أحواض الأنهار الصغيرة الواقعة إلى الجنوب، والتي تعتمد على زراعة الأرز، فكانت ضعيفة الارتباط في أواخر **عهد الهان**[522]، وستصبح معروفة باسم أنّام، «منطقة نفوذ الجنوب». أما منطقة الساحل الجنوبية ودلتا نهر الميكونغ، والمعروفة باسم مملكة تشامبا، فكان يسكنها التشامبيون، وهم أبناء شعب يعتمد السفر بالبحر، كان أبناؤه يعملون تجارًا وصيادي سمك؛ كما كانوا يزرعون الأرز، مستخدمين نظام ري حاذق. كانت مملكة تشامبا قاعدة أمامية للحضارة الهندوسية؛ وكانت البيئة الأدبية سنسكريتية، وشكلت الشيفية[523] مع عناصر من البوذية الهينايانا والماهايانا[524] ديانتهم.

521- انظر (Grimal 1978:59)

522- حكمت أسرة الهان الصين بين 202 ق. م- 220 بعد الميلاد.[المترجم]

523- Saivism: (الشيفية) إحدى الطوائف الهندوسية، نسبة إلى شيفا، وهو الإله المدمر أو المبيد في الثالوث الهندي الذي يتألف من برهما الخالق، وفيشنو الحفيظ، وشيفا المدمر.[المترجم]

524- الماهايانا والهينايانا البوذية: المدرستان الرئيسيتان في البوذية. الماهايانا =

كان التشامبيون تحت ضغط مستمر من جانب الصينيين ومن مملكة أنّام، لكنهم حافظوا على استقلال محفوف بالمخاطر حتى اجتاحهم الصينيون أخيرًا، وأخضعوهم في القرن الخامس عشر.

كان خط القرابة والملكية في المجتمع الشامبي يجمع بين انتقال الزوج إلى عائلة الزوجة واعتماد النسب الأمومي، وقد لعبت الثقافة الشامبية دورًا مهمًا في تشكيل ثقافة فيتنام، مخففة من تأثيرات الأيديولوجيا الكونفوشيوسية التي جاءت مع السيطرة الصينية. لذلك لم تكن بعض مظاهر اضطهاد المرأة، مثل تقييد القدمين، تمارس في فيتنام. على أية حال، أصبحت العقائد العامة من الكونفوشيوسية التي تفرض على الناس وضعًا تابعًا سائدة في الممارسة الاجتماعية: ومع أن التلقين المتواصل لتلك العقيدة لم ينجح قط نجاحًا تامًا، ولا سيما بين النساء القرويات، فإنه ترك أثرًا مهمًا؛ ذلك أن النساء تمثلن قواعد السلوك المذعنة تقريبًا إلى درجة الإيمان بأنها قانون طبيعي[525].

لم تكن السيادة الصينية على المنطقة مستمرة ولا مستقرة. وقعت ثورات شعبية على نحو متكرر، مستدعية عملًا عسكريًا من جانب الصينيين لإعادة المنطقة إلى حالة الخضوع. وإنها لحقيقة مهمة في التاريخ الفيتنامي أن النساء لعبن دورًا مهمًا في تلك الانتفاضات، حتى أنهن قدنها في بعض الأحيان. طبعت بطلات المقاومة الأوائل الوعي الفيتنامي بشكل جلي. كانت الأختان الشهيرتان ترونغ تراك وترونغ ني من بين أبرز تلك البطلات، ذلك أنهما قادتا في عام 43 ق.م جيشًا من ثمانين ألف مقاتل بقيادات نسائية، وطردن الصينين من البلد. حكمت ترونغ تراك البلد مدة ثلاث سنوات إلى أن هزمها

= (العجلة الصغرى)، وهي مدرسة تمسكت بحرفية تعاليم بوذا. أما الهينايانا فأكثر مرونة وتعتقد أن روح المذهب أهم من صيغته الأصلية.[المترجم]

525- انظر (Marr 1981:191)

الصينيون العائدون، ما جعل الأختان تختاران الطريقة التقليدية في الحفاظ على كرامتهما، ألا وهي الانتحار. أصبحت الأختان **ترونغ** بطلتين قوميتين؛ «ونشأت ديانة شعبية حول روحي هاتين المرأتين، وحفظت قرى معينة أسماء عشرين ضابطة أو أكثر من اللواتي عملن معهما، فظلت مآثرهن حية»[526].

وكُرِّمَت **تريو ثي ترينه**، وهي فتاة قروية ذات تسعة عشر عامًا تكريمًا مشابهًا؛ ذلك أنها قادت في عام 248 م تمردًا ضد الصينيين، ونجحت في تحقيق استقلال قصير الأمد لفيتنام؛ وهي أيضًا انتحرت عندما هزمت. وأصبحت فيما بعد أسطورة: «تخبرنا القصص، التي نشأت حولها، الكثير عن أحلام الفيتناميات وعن مخاوف الرجال الذين قاتلوا أولئك النساء، أو اتبعوهن، أو سمعوا بهن في القرون اللاحقة. وطبقًا لرواية متأخرة من القرن الثامن عشر، على سبيل المثال، فقد كان طول **تريو** ... تسعة أقدام ... وكانت قادرة ... على السير مسافة خمسمائة فرسخ في يوم واحد[527].

تُظهر نظرة متمعنة إلى التاريخ الفيتنامي أنه، على الرغم من تبنّي الأيديولوجيا الكونفوشيوسية، فإن وضع النساء هناك مال لأن يكون أفضل من وضع النساء في الصين. إذ امتلكت النساء خلال حكم سلالة لي (Le)، التي امتدت من القرن الخامس عشر إلى القرن السادس عشر. حقوقًا وراثية متساوية، وكنّ يستطعن التملك إذا لم يوجد ابن ذكر، ويستطعن الاحتفاظ بالأرض الإضافية المخصصة -بالقانون- لعبادة الأسلاف. عُدّدت هذه الحقوق في **قانون هونغ دوك**[528] الذي أُعلن في عام 1483، وبقي ساريًا حتى نهاية القرن الثامن عشر. وكذلك، احتوى القانون أحكامًا تسعى إلى

526- انظر (1981:198Marr)

527- انظر (1981:198Marr)

528- Hong Duc Code

ضمان الحقوق الشخصية للنساء اللواتي أُمّنت لهن الحماية من سوء المعاملة أو الخطف أو البيع على يد أبناء العائلات القوية أو خدمها. ومنحت النساء أيضًا حق الطلاق عند إهمال الزوج أو هجره لهن. يُعزى أساس ضمان هذه الحقوق للنساء إلى محاولة الزعماء الفيتناميين، بعد هزيمة الصينيين، «أن يفصلوا هويتها عن الهوية الصينية، وذلك بدمج القوانين التقليدية والممارسات العرفية في إطارهم القانوني والسياسي»[529].

جرت انتفاضات تاي صن الفلاحية بين عامي 1788-1802، وتولّى قائد الثورة العرش لفترة وجيزة. كان حضور النساء بارزًا في هذا النضال. إذ انضمت **بوي ثي شوان**، وهي زوجة أحد قادة ثورة تاي صن، الى الكفاح المسلح ضد الإقطاعيين الحاكمين، واستمرت في المعركة حتى بعد أن صُرع القادة الآخرون؛ إلى أن أُسِرت، وعُذبت، وقتلت. وفي عهد سلالة **نغوين**، التي وصلت إلى السلطة بعد قمع ثورة تاي صن، «أعيد البلد إلى العصر الإقطاعي، وأخمدت كل الأصوات المحتجة على الظروف الاجتماعية الجائرة السائدة، بما فيها تلك المتعلقة بالنساء». وسُحبت كل الفقرات المتصلة بحقوق المرأة في قانون **هونغ دوك**[530]. وأعيد تأكيد القانون الكونفوشيوسي وحقوقه البطريركية القاسية.

النقد بواسطة الشعر

كثيرًا ما عبّرت الأعمال الأدبية عن معارضة الأيديولوجيا الكونفوشيوسية فيما يتعلق بالنساء ومكانتهن الدونية. على سبيل المثال، كتب **نغوين دو** (1765-1820) قصيدة ملحمية بعنوان *حكاية كيو*، أصبحت

529- انظر (Truong 1984:5)

530- انظر (Truong 1954:7)

شعبية على المستوى الوطني، واعتبرت تحفة فنية فيتنامية. تعدد القصيدة بلايا النساء مجسدةً في شخص امرأة غنية وموهوبة، هي كيو التي كانت مقيدة بالقيود الكونفوشيوسية، وأجبرتها الظروف على أن تصبح عاهرة ومحظية وخادمة وراهبة، قبل أن تجد السعادة مع حبيبها الأول. كُتبت *حكاية كيو* بلغة الشعب، وباسم مستعار: «أصبحت شعبية جدًا، حتى أنها في غضون بضعة عقود باتت معروفة على نطاق واسع ولكل الطبقات الاجتماعية ... حيث كان الأميّون يحفظون مقاطع طويلة منها عن ظهر قلب، ويتلونها في سهراتهم». وكان العمل شعبيًا بحكم محتواه: «فشَجْبُ الإقطاعية الظالمة والفاسدة، والماندرين الجشعين والمراوغين، و»تجار اللحم البشري» عديمي الضمير، حادٌ إلى أبعد الحدود»[531]. أما أكثر ما يستحق الملاحظة في القصيدة فهو أنها مقاربة غير تقليدية وغير كونفشيوسية للجنسانية. حيث تختار البطلة بحرية حبيبها، وتقع في الحب مرة ثانية، في حين كان «المجتمع المتزمت في تلك الأيام يطالب المرأة بأن تبقى مخلصة إخلاصًا مطلقًا لرجل واحد حتى مماتها»[532]. علاوة على ذلك، في مجتمع كان المبدأ الكونفوشيوسي عن العفة، والمعروف باسم ترينه، هو الأيديولوجيا السائدة التي تحكم سلوك النساء، فإن *حكاية كيو* لـنغوين دو «أثارت عاصفة بين المثقفين على مدى أكثر من قرن نتيجة تفسيره المغاير للعفة، من بين أشياء أخرى»[533]. تسلط القصيدة الضوء على معاناة النساء، وتهاجم أيضًا تقاليد المجتمع الإقطاعي المتفسخ. كتب نغوين دو: «كم هو مأساوي قدر النساء»، ومن المثير أن قصيدته استخدمت في سنوات لاحقة رمزًا للقدر المأساوي لفيتنام تحت الحكم الاستعماري.

531- انظر (Vien 1977: 61)

532- انظر (Vien 1977: 62)

533- انظر (Marr 1976: 374)

كانت **هو شوان هوونغ** شاعرة مشهورة من بداية القرن التاسع عشر، تمكنت من الحصول على التعليم لأن والدها كان من الأرستقراطية المتعلمة. ومع أنها تبنت الأشكال الكلاسيكية فقد استخدمت لغة شعبية يفهمها الناس. تسببت قصائدها النسوية عن الحب الحر والأمهات غير المتزوجات ومساواة الجنسين ومهاجمتها الجسورة لتعدد الزوجات وازدواجية المعايير الأخلاقية بفضيحة لدرجة أن أعمالها حظرت؛ لم يكن هذا مفاجئا لأن قصائدها تحدّت قواعد السلوك البطريركية الكونفوشيوسية: «كم هو عادي، أن تتزوجي وتنجبي طفلًا! أما أن تحبلي دون مساعدة زوج، فيا لها من ميزة!»[534].

فيتنام والإمبريالية الفرنسية

عندما جاءت القوى الأوروبية إلى فيتنام في القرن السادس عشر، كانت هناك عائلتان إقطاعيتان -**عائلة ترينه** و**عائلة نغوين**- تسيطران فعليًا على الأجزاء الشمالية والجنوبية من البلد. ضعفت سلطة الملكية التي أسستها سلالة لي قبل قرنين من الزمن تدريجيًا بسبب تعاقب حكام ضعفاء، حتى أصبحت بحلول ذلك الوقت اسمية فحسب. أقام التجار الهولنديون والإنكليز مقرات تجارية في هانوي منذ أوائل القرن السابع عشر الميلادي. وسرعان ما تبعهم الفرنسيون، وأصبحوا نشيطين جدًا في المنطقة، على الرغم من أن حضورهم في المراحل الأولى اقتصر على المبشرين الكاثوليك؛ وفي الواقع كان مبشر فرنسي أول من كتب المخطوطات الفيتنامية بالأحرف اللاتينية.

534- انظر (Bergman 1975:35)

قاد الأخوان تاي صن ثورة فلاحية ناجحة في عام 1773 هزمت العائلات الحاكمة هزيمة منكرة. لكن إحدى تلك العائلات، وهي عائلة نغوين، تمكنت من إعادة إرساء سلطتها بمساعدة الفرنسيين. وفي عام 1802، أعلن جيا لونغ نفسه إمبراطورًا لأنّام؛ لكن كان مفهوم السيطرة الصينية مايزال يحتمل ذلك النوع من التحكم، حتى أن إمبراطور أنّام قُلد منصبه الرسمي على يد إمبراطور الصين.

زاد النفوذ الفرنسي في فيتنام منذ ذلك الحين فصاعدًا. إذ في عام 1858، وبينما كانت القوى الأوروبية الأخرى تجد لنفسها مناطق مصالح في الشرق، قرر الفرنسيون أن يحكموا قبضتهم على فيتنام. فسيطرت حملة بحرية فرنسية على سايغون في عام 1859. انتهت الحملة بتوقيع معاهدة فرنسية-أنّامية في عام 1862، وهي معاهدة تنازلت فيها أنّام عن المنطقة الجنوبية -دلتا نهر ميكونغ والأراضي القريبة منها- للفرنسيين، وفتحت الموانئ في أنّام وتونكين للتجارة الفرنسية، وأعطت الفرنسيين تعويضًا مقداره 20 مليون فرنك. لم يكتف الفرنسيون بالإمكانيات الاقتصادية لدلتا ميكونغ، فتطلعوا فيما بعد للسيطرة على دلتا النهر الأحمر في الشمال، التي كانت أكثر سكانًا وازدهارًا. هكذا، هاجموا هانوي، واحتلوها في عام 1873، وبعد حملة شرسة، أجبروا الإمبراطور تو دوك (1848-1883) على معاهدة أخرى غير متكافئة في عام 1874 (معاهدة سايغون)، والتي قبل فيها التوجيه الفرنسي لسياساته، ومنحهم حقوقًا تجارية، ولا سيما في القصدير. هكذا، اكتسب الفرنسيون وضع الوصي على فيتنام.

بعد حملات إضافية قام بها الفرنسيون لتعزيز سيطرتهم على فيتنام، استولوا عليها فعليًا في عام 1883، ونصبوا إمبراطورًا ألعوبة من اختيارهم، هو دونغ خانه. هكذا، ضُمن خضوع البلد للإمبريالية الفرنسية بواسطة

الملكية والبلاط اللذين استعانا بالفرنسيين منذ البداية في صراعاتهم الداخلية. فمثلًا، عزل تو دوك الماندرين -الذين نصحوا بالمقاومة- من مناصبهم؛ لكن، قاومت قطاعات أخرى من الشعب الفرنسيين. وكما يقول فيان:

> في حين لم تبد القوات الملكية سوى مقاومة ضعيفة، فإن مقاومة القوات الشعبية كانت جبارة واستمرت طويلًا، وأجبرت الإمبريالية الفرنسية على أن تخوض حربًا طويلة ومكلفة. لكن عيوب الملكية قوضت جهود الوطنيين الفيتناميين. إذ أصبح الملك وأصحاب المقامات ... تدريجيًا وكلاء للأجانب، ووضعوا أنفسهم في خدمتهم عبر قمع الحركة الوطنية الشعبية[535].

كانت نساء عديدات نشيطات في حركات المقاومة تلك ضد الفرنسيين. وعلى سبيل المثال، كانت إحدى المنظمات القومية قرب هانوي بين عامي 1883 و1885 بقيادة امرأة تدعى نهير، وهي زوجة وطني اسمه تو-سو، كان قد أعدم قبلًا. قادت نهير هجمات على الفرنسيين والقوات المحلية الموالية لهم، ونظمت قاعدة للمقاومة؛ وعندما هُزمت، نفت نفسها إلى الصين. أما القائدة خوي، وهي ابنة قائد عصيان مسلح في عام 1880، فاضطلعت بقيادة قوات أبيها المسلحة بعد موته، وكانت امرأتان قرويتان، هما كو باك وكو جيانغ، قائدتين نشيطتين للمقاومة الفلاحية ضد الفرنسيين ابتداء من عام 1873.

وبعد أن وطدت فرنسا سيطرتها، حولت المقاطعات الثلاث -تونكين وأنّام وكوشين تشاينا- إلى وحدة إدارية واحدة، مع أن للمقاطعات الثلاث أنماطًا مختلفة من السيطرة السياسية. طُبقت القوانين الفرنسية في كل أنحاء

535- انظر (Vien 1978:10)

فيتنام، وكان جميع أعضاء السلطة القضائية العليا فرنسيين. كذلك، جرت محاولات لنشر الثقافة الفرنسية واستمالة شرائح من المثقفين. غير أن نزعة قومية ظهرت، فوحّدت كل الشعب، وأصبحت قوة لم يتمكّن الفرنسيّون من إخمادها قط. ففي تونكين، على وجه الخصوص، أخذت القومية طابعًا ثوريًا؛ وكانت قاعدتها أعداد كبيرة من السكان الريفيين الذين يمارسون ضغطًا كبيرًا على الأرض. أما في كوشين تشاينا، حيث أزال التوسع الزراعي تحت الحماية الفرنسية بقايا الأرستقراطية الإقطاعية، فكانت القومية أكثر إصلاحيةً، وحصرت نفسها في النشاط السياسي العادي.

ساند كثير من الشباب الإجراءات المناهضة للإقطاعية، التي أملوا أنها ستقود البلد باتجاه الإصلاحات اللازمة. لكن الفرنسيين قمعوا المعارضة بشدة، حتى أن معظم الأحزاب القومية أجبرت على العمل السري.

مقاومة المثقفين وقضية النساء

جاءت المقاومة المناهضة للاستعمار أيضًا من دارسين ليبراليين ومثقفين آخرين من الطبقة الوسطى. في عام 1907، أنشأ **لونغ فان كان** ونغوين كوين معهد دراسات تونكين في هانوي الذي دعمه العديد من المثقفين. أقام المعهد برامج دراسية وعقد مؤتمرات، وأصبح منبرًا للنقاش حول القضايا المعاصرة. وكانت مجلته *دانغ كو تانك باو* انتقادية للمجتمع التقليدي وأصحاب وجهات النظر المحافظة؛ ودعت إلى إجراء إصلاحات وإلى التطوير الصناعي، وطبعت كتبًا وتراجم لـروسو ومونتسكيو. كانت هذه النشاطات متحيزة تحيّزًا واضحًا ضد الاستعمار، ولذا لم يكن مفاجئًا أن تغلق السلطات الاستعمارية الفرنسية المعهد بعد عام من إنشائه، وأن تنفي

نشطاءه. وفي حين عوقب الراديكاليون بقسوة، فإن الدارسين الأكثر اعتدالًا تعرضوا للمضايقات. إذ، على سبيل المثال، اعتقل العالم **بان شو ترينه**، الذي دافع عن الإصلاح، ودعا إلى إلغاء الملكية ونظام الماندرين في عام 1909[536]. وكان للنساء أيضًا دور مهم في عمل المعهد. حيث حضرت نساء عديدات محاضرات في التاريخ والسياسة، وعلّمت اثنتان منهن اللغات في المعهد. وعلى المستوى الثقافي، جرت محاولة تقديم عرض مسرحي حول الأعمال البطولية للأختين **ترونغ**[537].

كانت النساء أيضًا بين أولئك الذين سُجنوا بسبب نشاطاتهم القومية. وسجلت إحداهن أفكارها عن الفظاعات الفرنسية ضد السجناء في قصيدة كُتبت بالدم على حائط سجن؛ انتهت القصيدة بهذه الأبيات: «يجب أن تتحد جميع النساء في النضال ضد المستعمرين الفرنسيين كي ينجون»[538].

وكما في العديد من المستعمرات الفرنسية في تلك الفترة، أصبحت مسألة وضع النساء قضية في فيتنام، ولا سيما في العقد الأول من القرن العشرين، عندما كان المثقفون الفيتناميون يشككون بالحكم الاستعماري وخضوع الشعب الفيتنامي، ومن ضمنه النساء. تأثر كثير من الفيتناميين بالحركات الاحتجاجية في الصين وبنشاطات **صن يات سن** وبالنصر الياباني التاريخي على روسيا القيصرية في عام 1905. أثرت هذه الحادثة، وكذلك ثورة 1905 في روسيا، في قوميي الهند والصين وإيران وفيتنام: ذلك أنهم نظروا إلى النصر الياباني على أنه أول انتصار مهم على العدوان الأوروبي، وإلى الثورة الروسية على أنها انتصار على الاستبداد.

536- انظر (Vién 1978:47)

537- انظر (Marr 1981: 200)

538- انظر (Bergman 1975:48)

كان أبرز المثقفين الفيتناميين في تلك الفترة **فان بوي تشاو** (1867-1940). في القرن التاسع عشر، كانت هناك -أصلًا- حركات الطلاب الوطنيين الذين عارضوا الاستعمار؛ وكان من بين تلك الحركات حركة **كان فونغ**، وهي حركة طلابية ضد الاستعمار الفرنسي، شُكلت في عام 1886، وساندت الملكية، وهدفت إلى إصلاح القيم التقليدية. نظّم **فان** إصلاحيي حركة **كان فونغ** في مجموعة جديدة، هي حركة **دوي تان** (وتعني الإحياء) التي كانت تهدف إلى «إعادة تنظيم القوات ضمن البلد بالترافق مع إرسال رجال إلى الخارج كي يدرسوا التقنيات العسكرية والسياسية الجديدة والتحضير للكفاح المسلح»[539]. ذهب كثير من الرجال والنساء من بلدان آسيا إلى اليابان للدراسة، لأنها كانت تعتبر أكثر بلدان آسيا تقدمًا. شجّع **فان بوي تشاو**، مع الأمير الفيتنامي **كوونغ دي** حركة اسمها **دونغ دو**، (وتعني: اذهب شرقًا)، ونظما الطلاب الفيتناميين للدراسة في اليابان. وبحلول عام 1908، كان عدة مئات من الطلاب، ممن كان آباؤهم في حركات مقاومة ضد الفرنسيين، قد أرسلوا إلى اليابان. لكن اليابانيين خانوا الفيتناميين؛ واعترفوا بالفتوحات الفرنسية في فيتنام مقابل بعض المنافع النقدية، وطردوا الفيتناميين من اليابان. اعتقلت السلطات الفرنسية أعضاء حركة **دوي تان**، وفرّ **فان بوي تشاو** و **كوونغ دي** إلى الصين[540].

أثرت الثورة الصينية في عام 1911 وإعلان الجمهورية في **فان بوي تشاو**، الذي شكّل في عام 1912 مجموعة جديدة، باسم **فيتنام غانغ فوك** (وتعني جمعية إحياء فيتنام). كانت هذه المنظمة مناهضة للإمبريالية وجمهورية، ودافعت عن أعمال العنف لإيقاظ الرأي العام، كاغتيال كبار

539- انظر (Vien 1978: 45-6)

540- انظر (Vien 1978: 46)

الموظفين الفرنسيين وتنظيم المقاومة المسلحة على الحدود الفيتنامية-الصينية. فشلت هذه المحاولات، وانحلت المجموعة في عام 1914. اعتقل **فان** فيما بعد، وحكم عليه بالسجن مدى الحياة، لكن الحكم استبدل لاحقًا بالإقامة الجبرية.

اهتم **فان بوي تشاو** أيضًا بوضع النساء الفيتناميات؛ إذ كتب مسرحية عن الأختين ترونغ، مصنفًا الشخصيات في المسرحية على أنها «استعمارية وضد استعمارية وبأزياء القرن الأول الميلادي». وكان هدفه:

> أن يركز على دور النساء الفيتناميات في النضال الوشيك ضد الاستعمار. حيث افترض وضعًا يُتوقع فيه من النساء الفيتناميات أن يتصرفن طبقًا للمبادئ الوطنية ذاتها التي حفّزت أباءهن وأزواجهن وأشقاءهن، بدلًا من الإذعان للمفاهيم الكونفوشيوسية حول عبودية المرأة وواجبها[541].

أثار أولئك المفكرون قضية أخرى هي تعليم النساء. في الفترات السابقة، كانت المعتقدات الكونفوشيوسية توجه الممارسة التعليمية، وكان الوضع عمومًا يشبه الوضع في الصين. حينها، وكما في بلدان آسيوية أخرى، استُشعِرت الحاجة إلى قدر محدود من التعليم لنساء الطبقة الوسطى: تعليم يجعلهن «مقبولات» دون أن يعرضهن لعقائد التحرّر «الزائفة». في عام 1917، على سبيل المثال، كتب **فام كوينه** (1892-1945)، وهو محرر مجلة شهرية باسم *نام فونغ* موجهة للمثقفين الفيتناميين، مقالًا حول «تعليم النساء والفتيات»، يهاجم فيه «عقلية القرون الوسطى» التي أبقت النساء أميّات، لكنه يحذر من خطر فقدان القيم التقليدية. وألّف، بموافقة

541- انظر (Marr 1976: 376)

البيروقراطيين الاستعماريين الفرنسيين منهاجًا دراسيًا باللغة الفيتنامية لنساء الطبقة البورجوازية العليا؛ تضمن المنهاج ما هو مناسب من الأدب الفيتنامي والتاريخ والعلوم الطبيعية وشيئًا من الأدب الصيني والأدب الفرنسي. وألّف منهاجًا آخر لفتيات الطبقة الوسطى تضمّن الخياطة والحساب وبعض أسس الفرنسية. كانت المناهج مصممة بوضوح حتى تقدّم زوجات مناسبات لرجال هاتين الطبقتين. لكن حتى هذه الاقتراحات المتواضعة قوبلت بالمعارضة. وقد علّق كاتب مشهور، هو **نغوين با هوك**، «كلما زادت قدرة النساء على الدراسة، زاد الدخل الذي سيبذّرنه، وصارت رغبتهن الجنسية أكثر اتقادًا، وزاد احتمال أن ينتهين معوزات»[542].

تابع فام كوينه النقاش في مجلته، وأقنع الشاعرة **سونغ نغويت آنه** (1864–1921) بأن تتبنى قضية تعليم النساء. كانت **سونغ نغويت آنه** ابنة **نغوين دينه شيو**، وهو عالم مستقل رفض أن يتعاون مع الفرنسيين، وكتب في خمسينيات القرن التاسع عشر قصة *لوك فان تيان*، عن المصائر المتقلبة لطالب شاب، وكانت، في الواقع، نقدًا للمجتمع الاستعماري وتأكيدًا على القيم ما قبل الاستعمارية. أصبحت **سونغ نغويت آنه** محررة لمجلة *نو جيوي شونغ* (وتعني جرس النساء) والتي كانت تنشر في سايغون في عام 1918 بدعم مالي فرنسي. كانت المجلة حذرة جدًا في موقفها، وغير سياسية في محتواها، ولم تستمر سوى عام واحد. لكن، كما أشار **مار**: «وعلى أية حال، فإن حقيقة أن المرأة قد شغلت منصب محررة دورية رفيعة المستوى، وإن لزمن قصير، أعطت دفعًا ملموسًا لسيدات أخريات من الطبقة العليا بأن يغامرن أبعد من العائلة»[543].

---

542 – انظر (Marr 1981: 202-3)

543 – انظر (Marr 1981:205)

على الرغم من هذه المحاولات لم يحرز تعليم النساء في فيتنام سوى تقدم بطيء. فحتى عام 1924، لم يكن هناك سوى 72 ألف طالب في النظام التعليمي من أصل 600 ألف طفل في عمر المدرسة؛ ولم يبلغ عدد الفتيات بين هؤلاء سوى عشرة آلاف طالبة، أي نحو 3 في المئة من الطفلات[544]. في تلك الظروف، صارت بنى التعليم غير الرسمي مهمة. وتكاثرت الصفوف غير الرسمية للفتيات خالقةً سوقًا متزايدة للكتب المدرسية الموجهة لهن في المقام الأول. بعض تلك الكتب لم يكن يعلّم إلا «الطاعات الثلاث» و«الفضائل الأربع» التي تقول بها الأخلاق الكونفوشيوسية؛ في حين شددت كتب أخرى على التغذية والصحة والنظافة وغيرها من المهارات المناسبة لربات المنازل المستقبليات. مع ذلك كانت هناك استثناءات جديرة بالملاحظة. فمثلًا، تضمّن كتاب مدرسي للفتيات، نشره في عام 1926 ترينه دينه رو، محتويات وطنية قوية مناهضة للاستعمار، من بينها قصة فتاة يابانية تبرعت بمدخراتها لصالح الحرب ضد الروس في عام 1905. وشدّد كثيرًا على ضرورة تعليم الإناث: «البلد الذي يريدِ فعلًا أن يتغلب على الجهل يجب ألا يتعلم فيه الفتيان فقط، بل والفتيات أيضًا ... لقد ولدنا في فيتنام، وهذا يجعل فيتنام وطننا. وهؤلاء الذين يواظبون على الإشارة إلى فرنسا بوصفها الوطن مخطئون حقا»[545]. نصح ترينه دينه رو المعلمات بأن يتغلبن بالحيلة على قيود النظام الاستعماري، وأن يغرسن وعيًا أكبر بوضع البلد الملموس في أذهان طالباتهن[546].

في عام 1927، كتب فان بوي تشاو نصًا موجهًا للاستخدام في المدارس

544- انظر (Bergman 1975:47)

545- انظر (Marr 1981: 209)

546- انظر (Marr 1981)

حول دور النساء في المجتمع. صيغ الكتاب بلغة حذرة، وكانت الرسالة إلى الشابات هي أنهن يجب أن يكن «أمهات الأمة». لكن في حين كان **فان** يشجع طاعة الآباء والمسؤولية عن الأطفال، فإنه كان يحثّ الأزواج والزوجات على أن يشتركوا في كل المهام، سواء في المنزل أو في المجتمع. وأشار إلى حياة **مدام رولان**[547] ودورها الجمهوري في أثناء الثورة الفرنسية وإلى مثال **تشن يو شيو**، وهي امرأة صينية درست القانون في باريس، وشاركت في ثورة عام 1911 في الصين. وحثّ الفتيات إذا ما سئلن «هل لديك زوج؟» على القول: «نعم، اسمه فيت، وكنيته نام»[548].

أما أوضح دعوة قام بها **فان بوي تشاو** للعمل فجاءت في عام 1929، عندما نشر كتابه *قضايا المرأة* وانتقد فيه المواقف التقليدية من النساء، وهاجم المعتدلين الذين يريدون أن يحصروا حقوق النساء باستعمال مواد التجميل وبعض المعرفة بالفرنسية:

> نصح الشابات بلا مجاملة بألا يُضعن وقتًا طويلًا وجهدًا كبيرًا في محاولة تعديل مواقف الأكبر سنًا المتحيزة جنسيًا -ولا سيما الرجال- وأن ينظمن، بدلًا من ذلك، أنفسهن في تعاونيات نسائية، ويعلّمن بعضهن بعضًا، ويتشاركن في العمل ... يجب ألا تشعر النساء بواجب يلزمهن بالزواج. أما المرأة التي تفضل الزواج، فإنه يحثها على أن تختار ... رجلًا هو، بالدرجة الأولى، صديق ورفيق عزيز وحميم، وبالدرجة الثانية زوجًا بالمعنى «الخارجي» أو الرسمي[549].

547- مدام رولان (1754-1793): مناصرة للثورة الفرنسية، وعضوة مؤثرة في حزب الجيروند، أعدمت بالمقصلة خلال عهد الإرهاب. [المترجم]

548- انظر (Marr 1981: 210–11)

549- انظر (Marr 1976:389)

وفي ختام هذا الكتاب المميز، ناشد **فان بوي تشاو** النساء بألا يضعن آمالهن في التغيير من خلال النظام التعليمي وألا يعتمدن في الدعم على النظام العائلي أو على الموظفين، بل أن ينخرطن في العمل- وهي رسالة كانت دعوة للنساء كي ينضممن إلى الحركات التي ستغير مجرى التاريخ. إذ كتب:

> أن تتكلمي عن السباحة، وتخافي من القفز إلى النهر، أو أن ترغبي في التسلق، وتخافي من الجبال، فهذا لن يصل بك إلى أي مكان ... أيتها الأخوات، لا تعلقن آمالًا على النظام التعليمي الراهن؛ إنّه عفن تمامًا. ولا تعتمدن على الأسرة؛ فمستقبلها غير مؤكد. ولا تنتظرن شيئًا من الموظفين؛ لأنهم في الظلام، ويريدون إبقاءك فيه أيضًا. إن الطريقة الحقيقية والوحيدة لتقوية ذكائكن هي بأن تقمن بأفعال عملية، بأن تعتمدن على معرفتكن الحدسية وعلى نفاذ بصيرتكن إلى الريح الجديدة والأمواج العاتية التي تجتاح العالم[550].

المنظمات النسائية والمطبوعات

كان ملمح بارز ظهر في أواخر العشرينيات، هو الارتفاع المفاجئ في الجمعيات النسائية والكتب والمجلات المهتمة بقضايا النساء. إذ في عام 1926، شكلت **دام فوونغ** ونساء أخريات من مدينة هوي (Hue) جمعية أبحاث عمل النساء. استشهد **فان بوي تشاو**، في الكلمة التي ألقاها في الافتتاح، بأمثلة من الحركات النسائية في اليابان والصين وبريطانيا والولايات المتحدة، وحثّ النساء الفيتناميات على عدم قضاء أوقاتهن

550- انظر (Marr 1976: 378)

في المطبخ وفي لعب الورق فحسب، بل على أن ينضممن إلى النضالات الأوسع. وفي تلك السنوات، ظهر فيض من الكتب، التي تتحدث عن بطلات فيتناميات شهيرات وعن نساء في كوريا والصين قاومن العدوان الأجنبي؛ هكذا، ترجم كتاب صيني عن *ثلاث بطلات شجاعات من روسيا إلى الفيتنامية*. كان هدف جمعية أبحاث عمل النساء هو «أن تبني للنساء حسًا بالتطور الذاتي بواسطة مهارات مهنية جديدة ضمن معايير الفضيلة الشرقية والغربية والاستقلال معًا». وأنشأت صفوفًا للفتيات في هيو، لتزودهن ببعض مهارات توليد الدخل مثل تربية دود القز والحياكة. جابت **دام فوونغ** البلد لتتحدث عن وضع النساء، وتساعد مجموعات صغيرة من النساء في تنظيم نفسها. فعلى سبيل المثال، كانت المطبعة النسائية *نو لوو ثو تشيوان* نشيطة في غو كونغ، وبحلول عام 1929، كانت قد أصدرت ستة عشر كتابًا عن قضايا المرأة[551].

تعرّض موقف **دام فوونغ** المعتدل للهجوم من نساء كنّ قد بدأن الحديث بوضوح أكبر عن قضية حقوق المرأة، وكنّ ناقدات للتشديد على الإنتاج الحرفي اليدوي. أدانت **تران ذي نهو مان** محررة صحيفة الجمعية، التي تحمل اسم *فو نو تونغ سان*، وتعني (مراجعات نسائية)، في عام 1929، العائلة التقليدية والبنية الاجتماعية. وكما لاحظ مار: «كانت هي وأخريات يتوصلن إلى الرأي الذي يقول إن العفة من جانب واحد والزيجات المرتبة والقيود المهنية والتعليمية المفروضة على النساء يجب أن تُلقى من النافذة مع «الطاعات الثلاث» و«الفضائل الأربع»[552]. وكتبت **تران نهي نو مان** تحليلاً تاريخيًا بمحتوى ماركسي عن اضطهاد المرأة من أيام المجتمع البدائي إلى الوقت

551- انظر (Marr 1981: 217)

552- انظر (Marr 1981:218)

الراهن. وفيه أكدت أنّ الرأسمالية، في تحويلها النساء إلى عاملات مصانع، ترفع وعيهن؛ وفي كشفها لاستغلال النساء الفيتناميات واضطهادهن، دافعت عن «تشريك العائلة»، وبينت أنه في «الشروط الاجتماعية الفيتنامية المعاصرة، يجب على المرأة ألا تحيا من أجل العائلة فقط، بل ومن أجل نفسها والمجتمع أيضًا»[553].

جعلت الحالة السياسية في عامي 1929 و1930، وهي فترة من النهوض القومي وازدياد النشاطات الشيوعية، الفرنسيين يضيقون ذرعًا بأي نوع من النقد. هكذا، باتت المنظمات النسائية مثار شبهة لأن السلطات تنبهت إلى إمكانية نشرها أفكارًا تخريبية. في أنّام، حُظر نحو عشرين كتابًا عن النساء، وحُظرت خمسة كتب نشرتها مطبعة كو كونغ النسائية في عام 1929، وغُرّمت محررتها فان ذي باتش فان، وأغلقت دار النشر بسبب «تعكير السلم والأمن في المنطقة بواسطة المنشورات الأدبية والأفكار». وحظرت كتابات تران ذي نهو مان، وأوقفت جمعية أبحاث عمل النساء نشاطاتها. وعندما سُمح لها بأن تعاود عملها في عام 1930، استُبدلت دام فوونغ بشخصية محافظة، وأوقفت الصحيفة انتقاداتها الاجتماعية، ونشرت 91 وصفة لإعداد الطعام، بدلًا من المقال الرئيسي العادي في قسم التعليقات الاجتماعية؛ وبحلول عام 1931، كانت الجمعية تنظم معرضًا للحرف اليدوية برعاية فرنسية رسمية[554].

في عام 1929، أعادت النساء الراديكاليات تجميع أنفسهن حول مجلة جديدة، هي مجلة *فو نو تان فان* (أخبار النساء)، التي نشرتها امرأة اسمها نغوين دوك نهوان بدعم مالي من بعض شرائح البرجوازية المحلية، من بينها

553- انظر (Marr 1981:231)

554- انظر (Marr 1981: 218-20)

رائدات أعمال ناجحات. استمرت الجريدة خمس سنوات ونصف، وعالجت تشكيلة واسعة من المواضيع، وأثارت الجدل؛ وفي ذروة شعبيتها، كانت توزع 8500 عددًا في الأسبوع، وكان الرجال والنساء يقرؤونها. إضافة إلى نشرها أخبار القوميين والثوريين الفيتناميين ومحاكماتهم وسجنهم، كانت «محفزة للمفاهيم، وأرضية لاختبارها، وناشرة للأفكار الجديدة ... وللهجمات على الفصل الجنسي، وتعدد الزوجات وضربهن، والهروب الديني من الواقع، والمعتقدات الخرافية ... كان لها أكبر الأثر»[555]. في عام 1933، انزاحت سياسة التحرير أكثر إلى اليسار بتوجيه الشاعرة **نغوين ثي كيم** ومعلم فلسفة تروتسكي، هو **فان فان هوم**، قبل أن تُحظر المجلة في عام 1934.

قامت كيم بجولة ناجحة في وسط وشمال فيتنام في عام 1934، وتحدثت علنًا عن قضايا النساء، بما في ذلك موقف الرجال من النساء التقدميات؛ وأدّى ذلك إلى تشويهات لسمعتها تدور حول «سلوكها الفلتان». يصف مار الطريقة التي عولج فيها ذلك الانتقاد:

> كانت الخطابة العامة اختبارًا لأعصاب الأنثى، شجعته **فو نو تان فان** ... لم يكن رد الفعل على أولئك النساء الجديدات الحيويات اللواتي يشاركن علانية إيجابيًا على الدوام ... أتُهِمت **فو نو تان فان** ... بتشجيع النساء على التخلي عن عائلاتهن، وركّز رسم كاريكاتوري عن المرأة الفيتنامية المتحررة على رغبتها المفترضة بأن تكون مساوية للرجال في المقامرة والعلاقات الجنسية خارج الزواج والاستهلاك المنافي للذوق السليم. وفي النهاية، كانت المحررات يرددن بالتفصيل على المقالات ... التي تُدين أو تسخر من نشاط

555- انظر (Marr 1981: 226)

النساء، وعندما تحدث حملات إشاعات، كنّ ينشرن القضية على الملأ ليحكم فيها[556].

النساء والثورة

كان المستوى العالي لمشاركة النساء الفيتناميات في النشاط الثوري والحركة السياسية اليسارية نتيجة عدة عوامل تاريخية. ذلك أن البلد يتمتع بتقليد عريق من البطلات اللواتي قدن حركات مقاومة مسلحة ضد الاضطهاد الأجنبي والمحلي؛ وهكذا، استفادت الحركة اليسارية الفيتنامية، منذ بداياتها، من هذا التقليد لتسليط الضوء على دور النساء في النشاط الثوري عبر الربط بين الاضطهاد الاستعماري واضطهاد النساء. بالإضافة إلى ذلك، كان الفيتناميون، في العشرينيات والثلاثينيات على تماس مباشر مع الشيوعيين الصينيين، وكان نموذج الثوريات الصينيات في الحركات القومية والثورية مصدر إلهام دائم. كان القادة الفيتناميّون، ولا سيما **هو شي منه**، مهتمين بتعبئة النساء في الحركة الثورية.

كان **هو شي منه** (1880-1969) ابن دارس علّم ذاته بذاته، درس في عدة مدارس فرنسية في فيتنام قبل أن يغادرها في عام 1911، بوصفه مساعد طباخ على أحد السفن. سافر كثيرًا على مدى سنوات، وزار أنحاء عديدة من العالم؛ وفي عام 1914، وصل إلى لندن، وعمل فترة قصيرة في فندق كارلتون مساعد طباخ لصناعة المعجنات قبل أن يذهب إلى فرنسا في عام 1917. وتحت اسم **نغوين آي كووك**، كان نشيطًا في اليسار الفرنسي، وأصبح عضوا في الحزب الشيوعي. وفي حين كان يحتال على سبل العيش في باريس، كان

556- انظر (Marr 1981: 227)

يركز باستمرار على قضية المستعمرات خلال سجالاته في الحزب الشيوعي، ويعبئ الفيتناميين في الخارج على الثورة من أجل التحرر الوطني. في باريس، ساعد في إصدار مجلة *لو باريا*، التي أكدت أنها «منبر لعمال المستعمرات» وقدمت «ثورة المستعمرات في الشروط العالمية»[557]. وفي عام 1919، بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، أصبح هو شي منه عضوًا في وفد دافع عن قضية فيتنام في مؤتمر السلم[558].

تزامنت سنوات هو شي منه في أمريكا وأوروبا مع فترات النضال من أجل حق النساء في الاقتراع، وظهور نساء بارزات في الحركات الشيوعية في الصين وفرنسا وألمانيا والاتحاد السوفييتي، ممن سيعارض وجهات نظرهن في الحزب الشيوعي وفي اجتماعات الكومنترن[559] في العشرينيات. كانت إحدى مقالاته المبكرة، وقد كتبها في باريس في عام 1922، عن اغتصاب النساء الفيتناميات على يد الفرنسيين؛ وفيها ناشد النساء في فرنسا أن ينظمن حملة لمساندة النساء المضطهدات في فيتنام[560]. غادر هو شي منه فرنسا في عام1923 متجهًا إلى موسكو، حيث حضر مؤتمر الكومنترن في عام 1924. ثم ذهب إلى الصين في عام 1925، لكنه فرّ إلى موسكو في عام 1927، بعد الهجوم على الشيوعيين. ولدى عودته إلى آسيا في عام 1928، عاش في تايلاند متنكرًا في زيّ راهب بوذي[561].

في حزيران 1925، نظّم هو شي منه وثوريون آخرون جمعية الشباب

557- انظر (Lacouture 1968: 36)

558- مؤتمر السلم الذي عقد في فرنسا بين الدول المنتصرة في الحرب العالمية الاولى حول اقتسام غنائم المهزومين في عام 1919. [المترجم]

559- مؤتمر الاحزاب الشيوعية خلال فترة الأممية الثالثة. [المترجم]

560- انظر (Bergman 1975: 47)

561- انظر (Lacouture 1968: 44-9)

الثوريين الفيتناميين، وأصدروا نشرة أخبار باسم *ثانه نيين*، ستصبح المجموعة معروفة باسمها فيما بعد. كانت سياساتهم قومية في إطار ماركسي. وكانت المرحلة الأولى من نشاطهم: تعبئة الفلاحين التقليديين والعناصر الواعية من الطبقات الأخرى ببرنامج ديمقراطي بورجوازي. لكن في عام 1926، كتب هو شي منه وثيقة ماركسية أوضح، هي: *الطريق إلى الثورة*، أكد فيها الحاجة إلى حزب ماركسي كي يقود الثورة[562]. كانت فترة أواخر العشرينيات في فيتنام -كما في الهند وسريلانكا وإندونيسيا- فترة نهوض قومي متزايد واضطراب للطبقة العاملة. فكان العمال الفيتناميون، على الرغم من قلة عددهم، مناضلين وناشطين سياسيًا، وفي عامي 1928 و1929، عمّت موجة من الإضرابات في قطاعات النفط والإسمنت والسكك الحديدية والمطاط والنسيج وغيرها من الصناعات[563].

كان هناك أيضًا رابط بين المجموعات الفيتنامية الثورية في الخارج وفي الداخل، وقد أثمرت عن تشكيل الحزب الشيوعي في عام 1930. قدّم الحزب لدى تشكيله برنامجًا من عشر نقاط تضمنت تحقيق المساواة بين الرجال والنساء. وفي عام 1930، اعتبر الحزب أن من الضروري تشكيل منظمة منفصلة لتعبئة النساء ولدعم الكفاح من أجل الحقوق المتساوية، ولذا شكل الاتحاد النسائي الفيتنامي الذي كان تابعًا للحزب. وكانت المطالب، هي: تخفيض الإيجارات، والأجر المتساوي، وإجازة أمومة مدفوعة لمدة شهرين، وإنهاء الأعمال الخطرة للنساء، وإنهاء الزواج القسري وتعدد الزوجات ومعاملة النساء بازدراء[564]. إن اهتمام الحزب الشيوعي بقضية النساء واضح من برنامج العمل الذي تبناه في اجتماعه العام الأول:

562- انظر (Lacouture 1968: 45-6)

563- انظر (Lacouture 1968: 50)

564- انظر (Bergman 1975: 52)

يجب على الحزب أن يحرر النساء من الأفكار البرجوازية، ويزيل وهم «المساواة بين الجنسين» التي تطرحها النظريات البرجوازية. وفي الوقت نفسه، يجب عليه أن يمكّن النساء من المشاركة في النضالات الثورية للعمال والفلاحين؛ وهذا واجب مهم. ذلك أن النساء إذا لم يشاركن في هذه النضالات، فلن يستطعن تحرير أنفسهن قط. لذلك فمن الضروري للنضال ضد الأعراف الإقطاعية أو الدينية والخرافات التي تقف حجر عثرة في طريقهن، إعطاء العاملات والفلاحات تثقيفًا سياسيًا مكثفًا، وإيقاظ وعيهن الطبقي، وتمكينهن من الانضمام إلى منظمات الطبقة العاملة. هكذا، يجب ألا يقتصر العمل السياسي على المدن، بل يجب أن يمتد إلى الريف بين الفلاحات الفقيرات وكل النساء العاملات[565].

شهدت أواخر العشرينات زيادة في النشاط النضالي من مختلف المجموعات في كل أنحاء البلد. وفي عام 1927، أسس نغوين ذاي هوك، وهو مدرس ألهمته تجربة الكيومنتانغ في الصين، مجموعة قومية باسم *فيتنام كووك دان دانغ*. اخترقت هذه المجموعة حامية خليج ين، وفي شباط/ فبراير 1930، اندلع تمرد لكنه لم يفض إلى انتفاضة عامة. سُحق المتمردون؛ لكن تلك الحوادث شكلت تحريضًا في فيتنام، وقادت الحزب الشيوعي الفيتنامي إلى مواجهة أخطاء الانتفاضة وتحليلها. وفي منتصف الثلاثينات، حصلت انتفاضة أكثر دراماتيكية في منطقة فقيرة وكثيفة السكان في شمال أنّام، حيث استولى الفلاحون على ملكيات كبيرة، ووزعوا الأرض على الناس، وأسسوا سوفييتات في منطقة نغي تينه. سحق الفرنسيون الحركة، وقُتل العديد من القادة، أو سُجنوا. حُكم على هو شي منه بالإعدام غيابيًا، لكنه فرّ إلى هونغ

565- انظر (Mollander 1981: 14-15)

كونغ، ومن هناك إلى شانغهاي، ولاحقًا إلى موسكو[566]. وفي عام 1932، أدان برنامج الحزب الشيوعي الفيتنامي الفرنسيين لأنهم عزوا الاضطهاد الإقطاعي للنساء. وصرّح أنّ «الأخوات الأكثر تقدمًا في الهند الصينية قد انخرطن في النضال البطولي»، مؤكدًا أن أكبر مجموعة مضطهدة» في البلد هي فئة العاملات في المزارع والصناعة[567].

كانت نساء كثيرات ناشطات في الحزب في بداية الثلاثينات، وأبرزهن نغوين ثي نغيا ونغوين ثي مينه خاي. تلقت الأولى تعليمًا ابتدائيًا، ومع أنها من عائلة ثرية، فقد قامت بنشاط سياسي بين عاملات المصانع في منطقة نغي تينه؛ وهي المنطقة التي حصلت فيها الانتفاضة الفلاحية التي جرى فيها «توزيع الأراضي على النساء للمرة الأولى في التاريخ الفيتنامي، وشاركت النساء في الاجتماعات العامة، وفي صفوف التثقيف السياسي»[568]. في النهاية، استعاد الفرنسيون السلطة، وقمعوا شعب المنطقة بوحشية. اعتقلت نغوين ثي نغيا، مع عديد من النساء اللواتي كنّ نشيطات في السوفييتات، وعذبت. وقبل إعدامها، وهي في الثالثة والعشرين من العمر، كتبت: «أنا سأموت، وآمل أن تستمر كل الأخوات الباقيات في النضال حتى تنجح الثورة، وتحرز النساء حقوقًا متساوية مع الرجال»[569].

كان إسهام النساء في هذه الانتفاضة الثورية في منطقة نغي تينه مهمًا. انضم عديد من النساء الأكثر فقرًا إلى الحركة الشيوعية، وأعلن كرّاس يحمل عنوان «إلى رفيقاتنا» أن المساواة الجنسية مرتبطة حتميًا بالنجاح الثوري؛

566- انظر (Lacouture 1958:55-60)

567- انظر (Marr 1981: 237)

568- انظر (Bergman 1975: 52)

569- انظر (Bergman 1975: 52)

كذلك علّق موظفون فرنسيون على انخراط النساء في هذه الانتفاضة. إذ يروي **مار** أنه في تلك الفترة «حاول جنود استعماريون أن يفرقوا مظاهرة بتمزيق ثياب إحدى الناشطات ... فباشرت نساء أخريات بخلع ثيابهن تضامنًا معها، ثمّ سرن إلى السجن مع الناشطة الأولى، وهنّ يرددن شعارات الحزب الشيوعي في الطريق»[570].

نغوين ثي مينه خاي

كانت البطلة الأخرى من تلك الحقبة هي **مينه خاي** (1910-1941)، التي كان والدها موظفًا في السكك الحديدية، وأمها بائعة بسيطة. تأثرت **مينه خاي** في شبابها بكتابات **فان بوي تشاو**، وبعد أن تركت البيت في عمر الخامسة عشرة، أصبحت ثورية نشيطة. في عام 1931، ذهبت مع **هو شي منه** إلى مكتب الكومنترن في هونغ كونغ من أجل التدريب. وهناك احتجزتها السلطات البريطانية، لكنها تملصت من الترحيل، وفرّت إلى الصين. وهناك اعتقلت، وسجنت مدة ثلاث سنوات، وعندما أطلق سراحها في عام 1934 هُرِّبت إلى موسكو، حيث تابعت دراستها. وفي عام 1935، ألقت خطابًا أمام الاجتماع السابع للكومنترن، واغتنمت الفرصة «لتؤكد على الاضطهاد الكبير الذي تعاني منه النساء العاملات والفلاحات في المجتمعات المستعمرة ... ولتوبخ الاجتماع لعدم وجود عدد أكبر من المندوبات من الأحزاب التقدمية الغربية»[571]. استقبلت **مينه خاي** بحفاوة من جانب المندوبين، بمن فيهم أرملة **لينين كروبسكايا**. ولدى عودتها إلى فيتنام عن طريق برلين وباريس، عملت لصالح الحزب الشيوعي بين النساء والفلاحات، وعُيّنت

570- انظر (Marr 1981: 245)

571- انظر (Marr 1981:244; Molander 1981:17)

أمينة سر فرع الحزب في سايغون-شولون. ثمّ أصبحت أبرز مسؤولة في الحزب الشيوعي في تلك الفترة، وتزوجت من رئيس مكتب قيادة الحزب في الخارج لي هونغ فونغ. وقد مات كلاهما في أربعينيات القرن العشرين: اعتقلت مينه خاي لانخراطها في ثورة في نام بو، وأعدمت في عام 1941 على يد الفرنسيين، أمّا لي هونغ فونغ فمات تحت التعذيب في عام 1942 [572]. ومازالت البلاد تحيي ذكراها باعتبارها واحدة من بطلاتها البارزات، وهناك بيوت كثيرة تُعلّق صورتها على جدرانها [573].

السجالات حول النساء

أدّى تكتيك الجبهة المتحدة ضد الفاشية، الذي اقترحه الكومنترن في عام 1935، وتولّي تحالف الجبهة الشعبية بين الاشتراكيين والشيوعيين السلطة السياسية في فرنسا بين عامي 1935 و1939، إلى تغيرات في المناخ السياسي في فيتنام. ففي عام 1936، منحت حكومة الجبهة الشعبية الفرنسية عفوًا لعديد من الشيوعيين الفيتناميين الذين كانوا في السجون، وأعطت الحزب الحق في العمل قانونيًا. وفي تلك الفترة، ازداد النشاط الشيوعي: كان هناك ثلاثة شيوعيين أعضاء في المجلس البلدي في سايغون في عام 1937؛ وأصدرت عدة صحف يسارية، وفي عيد العمال في أيار/ مايو 1938، قام الاشتراكيون والشيوعيون بمظاهرة مشتركة ضمت «عشرات الآلاف من العمال الفرنسيين والفيتناميين الذي وقفوا معًا جنبًا إلى جنب» [574].

شهدت هذه الفترة من النشاط المفتوح ازديادًا في نشاطات الحزب

572- انظر (Marr1981:244)

573- انظر (Molander 1981: 17)

574- انظر (Lacouture 1968: 63)

الشيوعي الفيتنامي وتأثيره، وهو ما امتد ليشمل حقوق النساء. أما المطالب التي رفعها الشيوعيون بخصوص النساء العاملات فشملت الأجر المتساوي، وإجازة أمومة مدفوعة الأجر مدتها شهران، والحماية القانونية للخادمات المنزليات والمرضعات، وتنفيذ قوانين ضد عمل المرأة في المناجم أو ليلًا؛ أما فيما يخص نساء الطبقة الوسطى، فرفعت مطالب بحقوق متساوية في الميراث، وبالحصول على فرص عمل في قطاع الخدمات؛ أما المطالب المتعلقة بعموم النساء، فكانت الحصول على فرص أفضل في التعليم والتدريب، وحرية الزواج والطلاق، وحق التصويت، وإلغاء تعدد الزوجات[575].

في عامي 1937 و1938، أصدر الحزب الشيوعي قرارات تؤكد على أهمية مشاركة النساء في السياسة، وطلب من فروع الحزب تشكيل لجان نسائية خاصة، وتنظيم النساء العاملات في مصانع النسيج وغيرها من المصانع التي يتفوقن فيها عدديًا. كانت لدى الحزب جريدة للشباب، وفيها عمود للنساء يُشجَّعن فيه على أن يكنّ جريئات «وعلى أن يمتلكن الشجاعة لتحرير أنفسهن». وخلال تلك الفترة من النشاط حدثت مسيرة عيد العمال في الأول من أيار/ مايو في هانوي في عام 1938، التي ضمّت آلافًا من النساء المناضلات يسرن بطريقة شبه عسكرية؛ وفي هذه المسيرة ألقت شابة اسمها **باو تام** خطابًا مطالبة بـ «القضاء التدريجي على الحواجز التي تفرق بين الرجال والنساء»[576].

كان النقاش حول النساء من جانب الماركسيين أكثر جلاء خلال أعوام الجبهة الشعبية. إذ في عام 1938، كتبت **نغوين ثي كيم آنه** *قضية المرأة*، وفيها حللت دور النساء في الأنماط المبكرة من الإنتاج، وعارضت الأهداف

575- انظر (Marr 1981: 237)

576- انظر (Marr 1981:246)

المحدودة للنسويات البرجوازيات في أوروبا بالنسويات الاشتراكيات مثل **كلارا زيتكن وألكساندرا كولنتاي وكروبسكايا**، وامتدحت مبادرات الأممية الثالثة. وفي فيتنام كانت النساء «المجموعة الأكثر استغلالًا في العائلة وفي المجتمع»، وهكذا، حُثّ الثوريون على إيلاء مزيد من الاهتمام بأشكال الاضطهاد الإقطاعي والرأسمالي[577].

مرة أخرى، في عام 1938، نُشرت دراسة من مجلدين حول دور النساء («*حياة الأخوات*» و«*أيتها الأخوات، ما العمل؟*»)، كتبتهما **كوو كيم صن وفان هوي**. احتوى المجلد الأول وصفًا تفصيليًا لشروط كل فئات نساء الطبقة العاملة والبرجوازية الصغيرة والطبقة العليا، والمسائل الاجتماعية التي تؤثر في كل النساء، مثل الزواج والطلاق والبغاء وتعدد الزوجات ونقص التعليم والقمع الجنسي. واستخدم في النص اقتباس من **لينين**: إن ربات المنازل يجب أن يكن قادرات على إدارة شؤون الدولة. ومن الممتع أن نلاحظ اقتراحات هاتين المؤلفتين لتكييف «الفضائل الأربع» الكونفوشيوسية للنساء مع الظروف الحديثة: من شأن «العمل» أن يتضمن العمل في المعامل والعمل السياسي؛ أما «المظهر الجسدي» فيتضمن الحركات الجسدية القوية (في مقابل الوضعيات الواهنة المطلوبة) وتعابير التوق والغضب؛ و«الحديث الملائم»، بدلًا من أن يعني الأسلوب «الحلو» في الحديث، يجب أن يتضمن الكلام الجريء، سواء في إقناع الناس بالانضمام إلى النضال التحرري أو في إخبار الأزواج بثبات أنهم مخطئون؛ أما الفضيلة الرابعة المتعلقة بـ «السلوك الصحيح» فلا تعني الخضوع، بل الالتزام بالنضال من أجل الحرية ومقاومة الاستغلال[578].

577- انظر (Marr 1981: 238)

578- انظر (Marr 1981: 240)

في المجلد الثاني ربطت **كوو كيم صن** و**فان هوي** تحرر النساء بتحرر الجماهير العاملة. وقد أثنيتا على جهود نساء الطبقة البرجوازية والبرجوازية الصغيرة في المرحلة السابقة، لكنهما قالتا إنّ أولئك النساء قد أولين تغيير العادات أهمية أكبر من تلك التي أولينها للتحول الاقتصادي والسياسي. لكن حتى تغييرات في عادات مثل ركوب الدراجات وارتداء الملابس الأوروبية ورفض تسويد الأسنان (كما تتطلب العادة) مهدت لها «زوجات الطبقات الدنيا أو خليلات الرجال الفرنسيين»[579]. عكست المؤلفتان تكتيك «الجبهة المتحدة» في تلك الفترة باقتراح أن تجمّع النساء من جميع الطبقات إمكانياتهن (معارفهن النظرية وبراعتهن في الكلام والكتابة وتنظيم المظاهرات)، لينضممن في جبهة متحدة حول قضايا مثل حملات مناهضة الفاشية ومحو الأمية ومناهضة الخرافة والتدريب المهنية والخدمة الاجتماعية[580].

عند نهاية عام 1939، تغير المناخ السياسي تغيرًا عنيفًا. نشبت الحرب العالمية الثانية، واحتل الألمان فرنسا، ونصبوا حكومة متعاونة معهم في فيشي. أما في المستعمرات، فكانت فترة قمع للحركات القومية والثورية، وكان هذا هو الوضع في فيتنام، على نحو خاص، حيث كان الثوريون ناشطين. اعتُقل القادة الشيوعيون، وفرّ بعضهم، بمن فيهم **فان دونغ** و**فو نغوين جياب** إلى الصين حيث اتصلوا بـ**هو شي منه**. استمر النضال المسلح داخل فيتنام، وفي عام 1940، أعلنت منطقة **باي بو** (تونكين) محررة؛ وتمكن **هو شي منه** من العودة إلى بلده بعد ثلاثين عامًا لينظم المزيد من المقاومة، وليبني الحركة القومية الفيتنامية (القوات المسلحة الفيتنامية). وفي عام 1942، وبينما كان في مهمة إلى الصين، اعتقل، وسُجن مدة خمسة عشر شهرًا، وأطلق

579- انظر (Marr 1981: 241)

580- انظر (Marr 1981:241)

الصينيون سراحه بعدها ليترأس النضال في فيتنام ضد اليابانيين الذين احتلوا البلد. قاتلت الحركة الثورية الفيتنامية بعد ذلك ضد اليابانيين والفرنسيين والأمريكيين. وشاركت النساء بتميز في كل مراحل النضال، وأسهمن في نجاحه على مستويات متعددة.

خلاصة

تمكنت الحركة النسائية في فيتنام، كما في بلدان أخرى، من أن تشتق لها دورًا خاصًا ضمن الحركة القومية؛ وعلى نحو أقوى بمعنى من المعاني، لأنها تمكنت من أن تؤكد نفسها بالمثل في المرحلة التالية من الثورة الاشتراكية. على أية حال، أسهمت عملية التحديث وانتشار التعليم ومحو الأمية واتساع التفكير الإنساني والاشتراكي، على مستوى ما، وخلق طبقات جديدة ذات مصالح اقتصادية خاصة، في تطوير أفكار جديدة حول دور النساء؛ وفي هذا السياق، تحطمت المثل الكونفوشيوسية التقليدية، وتمكنت النساء الفيتناميات من القتال إلى جانب الرجال على قدم المساواة من أجل التحرر الوطني. برزت نساء عديدات إلى الصدارة في تلك السنوات من النضال، بمن فيهن مدام بينه.

استهلكت مهمات إعادة بناء الاقتصاد والمجتمع الفيتناميين طاقات الشعب اليوم. وفي هذه العملية، حققت النساء المساواة مع الرجال في التعليم وفي المجالين الاقتصادي والاجتماعي. لم يعد التمييز الواضح ضد النساء في التعليم والتوظيف والزواج موجودًا. وبهذا المعنى، نجح نضال النساء الفيتناميات في تحقيق أهدافه. لكن هذه المساواة لا تنعكس حضورًا نسائيًا كافيًا وافيًا في البنى السياسية والاقتصادية الفيتنامية. علاوة على ذلك،

لم تتطور أيديولوجيا الحركة النسائية في فيتنام إلى درجة التشكيك بالبنى العائلية أو أفكار الجنسانية الأنثوية التي تؤبّد تبعية النساء.

الفصل الثاني عشر

النساء والمقاومة في كوريا

أنكتفي باستخدام كلمة حضارة ولا نتبنّى محتواها؛ ... أنكتفي بأن نثمل بالكلمات الجميلة عن المساواة بين الذكر والأنثى ولا نراعي قدرتنا على المساواة ... أنكتفي بتبني الأساليب الغربية في تصفيف الشعر ... وفي اللباس، ولا نخلق الوضع الذي يتطلب ذلك ... أنكتفي بالتفاخر بأننا لا نخيط ولا نتعلم مهارات أهم؛ أنكتفي بالتفاخر بأننا نهرب من عمل المطبخ العادي ولا نتعلم عملًا أهم؟

افتتاحية في مجلة بوين (المرأة)، 1922 [581]

يشكل تاريخ النسوية في كوريا استثناء جديرًا بالاهتمام عن التطورات التي نوقشت في فصول أخرى من هذا الكتاب. ذلك أن كوريا لم تتعرض لاستعمار أي قوة إمبريالية غربية، لكنها وقعت في فترات مختلفة من التاريخ تحت سلطة جيرانها الأقوى، الصين واليابان. وكان على الشعب الكوري أن يناضل من أجل توكيد هويته القومية، وشكل الكفاح النسوي جزءًا مهمًا من ذلك التاريخ.

حتى بداية الحقبة المسيحية، كانت كوريا تجمعًا من الجماعات القبلية التي تمارس ديانة *شامانية*، وتؤمن بفضيلة تبجيل الأسلاف القبليين. وكانت

581 - انظر (Park 1977:109-10)

النساء يتمتعن بحرية مثيلة لتلك التي تتمتع بها النساء في المجتمعات القبلية الأخرى؛ إذ كان هناك عدد كبير من الشامانات النساء اللواتي يقمن بأدوار الخوريات والشافيات والعرافات. لكن منذ نحو 2000 سنة، وجدت الجماعات القبلية أن من الضروري أن تنظم نفسها في تنظيمات سياسية أكبر وأقوى، وذلك في جزء منه لمقاومة العدوان الصيني. وكانت ممالك سيلّا وبايكشي وكوغوريو نتائج تلك العمليات، حيث بسطت مملكة سيلّا في النهاية هيمنتها على كامل شبه الجزيرة الكورية في القرن السابع الميلادي.

من الحوادث المهمة التي أثّرت في تطور المجتمع الكوري إدخال البوذية في القرن الرابع الميلادي، حيث دخلت أولًا إلى مملكة بايكتشي، ومن ثم إلى بقية الممالك. يبدو أن الجماعات الحاكمة هي أول من اعتنق البوذية معتقدة أنها ستنفع بوصفها قوة لتوحيد القبائل المختلفة. وفي الحقيقة لم تنتقص البوذية من دور النساء، مع أن سلطة الشامانات تقلصت؛ واستوعبت الآلهة القبلية في الهيكل البوذي، واستمر الإيمان بقوة الشامانات، ولا سيما بين الطبقات الدنيا. تمتعت النساء بمكانة مساوية لمكانة الرجال في الممارسات البوذية، لكنهن لم يقمن بدور قائد كما في ظل الشامانية؛ هكذا أصبحت نساء عديدات راهبات، ومنحن قطعًا كبيرة من الأرض للمعابد الجديدة التي أنشئت.

واستمرت القرابة باعتبارها العامل السائد في العلاقات الاجتماعية، كما هو واضح من حقيقة اختيار ملكات لحكم مملكة سيلّا عند انقطاع خط النسب الذكري للعائلة المالكة. هكذا، حكمت الملكة سوندوك مملكة سيلّا في مطلع القرن السابع. ويرد ذكرها في السجلات التاريخية الكورية بكثير من الاحترام، كما خلفتها امرأة أخرى، هي ابنة عمها شيندوك. من الواضح أن خط النسب العائلي كان أهم من جنس الوريث. حتى في القرن التاسع،

تمكّن ملك، توفي دون أن يكون له وريث، من أن يسمّي أخته خلفًا له، وقد حكمت باسم الملكة **تشين سونغ**[582].

على أية حال، كانت الأفكار الكونفوشيوسية قد بدأت بالتغلغل في كوريا في القرن السادس؛ ووجدت الجماعات الحاكمة أن نظام القيم الكونفوشيوسي أفضل لها من البوذية في تنظيم مملكة تسلطية ذات نظام تراتبي هرمي. بحلول ذلك الوقت، كان الرهبان البوذيون قد أصبحوا ملّاك أراض أغنياء، ودخلوا في فترة من الانحطاط. إذ تحولت المعابد إلى مراكز للانحلال الأخلاقي، حتى وصل الأمر في عام 1009 إلى منع النساء من أن يصبحن راهبات؛ بل إن مرسومًا لاحقًا منع النساء حتى من زيارة المعابد[583].

مع تفسخ البوذية، أحرزت الأيديولوجيا الكونفوشيوسية سيطرة كاملة على المجتمع الكوري، بمن في ذلك النساء. فصار المجتمع صارمًا، ومقسّمًا طبقيًا على أساس تراتبي، وفيه تستمد المرأة مكانتها حصرًا من مكانة والدها أو زوجها أو ابنها. وكما في جميع المجتمعات الكونفوشيوسية، حُصرت النساء في العالم المنزلي، واختصر الدور الذي تمتعن به سابقًا في الحياة العامة بشدة[584]. كانت هناك بالطبع تعديلات معينة فرضتها الثقافة الكورية: إذ كان معترفًا بالنسب الأبوي والأمومي؛ وتمتعت النساء بحقوق وراثية مساوية، ولم يكن زواج الأرملة مرة ثانية يثير الحفيظة؛ وكان الطلاق ممكنًا، لكن الحصول على الطلاق كان أسهل على الرجل منه على المرأة؛ وكانت المرأة تابعة تمامًا لزوجها. تعتبر قائمة المعاصي التي يمكن بناء عليها إرسال امرأة في حال سبيلها (الشرور السبعة) مثالًا مثيرًا للاهتمام على القيم الكونفوشيوسية:

---

582 - انظر (Kim 1976: 26-8)

583 - انظر (Kim 1976:83)

584 - انظر (Deuchler 1977: 4)

عدم طاعة أهل الزوج، عدم إنجاب ابن ذكر، البغاء، الحسد، وجود مرض وراثي، الثرثرة، السرقة. عدّد كتيّب صغير قواعد السلوك المختلفة التي يجب أن تتبعها النساء حسب القواعد الكونفوشيوسية الصارمة[585].

يمكن أن نلاحظ هنا تناقضًا واضحًا ضمن هذه البنية. إذ شهدت تلك الفترة بداية تقليد *الكيسينغ*، أي نساء يقمن بالترفيه والتسلية، وهنّ نساء جميلات، من الطبقات الدنيا أساسًا، يُدرَّبن في معهد خاص، اسمه *الكيوبانغ*، ليصبحن محترفات في الترفيه، يستطعن الغناء والرقص والعزف على الآلات الموسيقية والمشاركة في محادثات حيوية وظريفة. كان واجبهن هو الترفيه في البلاط وفي بيوت النبلاء؛ ولم تكن أي وليمة أو حفلة تعتبر كاملة بدونهن. لكن نساء الترفيه أولئك كثيرًا ما كنّ يقعن ضحايا اضطهاد جنسي، لكنّ وجودهن كان خارج الحدود التي وضعها النظام الكونفوشيوسي للنساء. تمتعت بعض تلك النساء بنفوذ كبير في الدولة، يحكمن من «خلف الستارة»، كما يقال في كوريا[586].

غزا المغول، الذين أقاموا لهم مملكة في الصين باسم سلالة **يوان**، كوريا في عام 1231، وحققوا درجة من السيطرة على البلد. ولم يتم التوصل إلى سلام إلا بشرط أن تدفع المملكة الكورية جزية كبيرة، وأن يتزوج الأمراء الكوريون أميرات مغوليات (تزوج أحدهم بالفعل ابنة **قُبلاي خان**)، وأن يرسل الصنائعيون والمخصيون والنساء إلى بيجين عند الطلب. تصف قصص كثيرة من تلك الفترة الحيل المتنوعة التي كان الأهل يقومون بها للحيلولة دون إرسال بناتهم إلى بيجين. مع سقوط سلالة يوان في الصين، تراخت القبضة المغولية على كوريا أيضًا؛ وبعد فترة من الاضطراب الأهلي،

585- انظر (Kim 1976: 35)

586- انظر (Kim 1976: 54)

فرض جنرال كوري، اسمه يي، نفسه في عام 1392، وأسس سلالة يي التي حكمت حتى عام 1912.

أدخلت السلالة الجديدة بعض الإصلاحات الاقتصادية التي شملت إعادة توزيع بعض الأراضي، ما أدى إلى نشوء طبقة جديدة من ملّاك الأراضي، هي طبقة من الموظفين الذين استخدموا القيم الكونفوشيوسية للمحافظة على أيديولوجيا تديم لهم مكانتهم الاقتصادية، وتعيد إنتاجها. نشرت النصوص الكونفوشيوسية على نطاق واسع باستخدام آلة الطباعة المتحركة، دخلت حيز الاستخدام في القرن الثالث عشر[587].

كانت النتيجة الحتمية لفرض القيم الكونفوشيوسية هي تشديد قبضة السيطرة على النساء. كان هناك شعور واسع الانتشار بأن التأثير البوذي والفوضى التي خلقها الغزو المغولي قد ساعدا في جعل أخلاق النساء أكثر تسيبًا، وسرعان ما اتخذت إجراءات للتصدي لذلك. إذ في عام 1432، جمع كتاب *المبادئ الثلاثة للسلوك الفضيل* ونشر. وضع هذا الكتاب تعليمات إرشادية لسلوك النساء، موضحًا تلك التعليمات بقصص عن «نساء فاضلات»[588]. وبموجبها كان يجب على المرأة التي تتمتع بفضيلة كونفوشيوسية حقيقية أن تتبع قواعد معينة في السلوك. لم يكن في مقدور المرأة ذات المولد النبيل أن تلعب خارج البيت ولا أن تستمتع بالجبال ولا على جانب النهر. لم يكن في مقدور المرأة أن تشارك في أي نشاط اجتماعي دون إذن من زوجها أو رأس عائلتها. لم يكن في مقدور المرأة أن تمشي في حديقتها أو أن تخرج من البيت إلا في ظروف معينة. وكان عليها، عندما تخرج، أن تغطي وجهها. لم يكن للنساء أسماء، وكنّ يعرفن بعلاقتهن بأقربائهن الذكور

587- انظر (Kim 1976:82)
588- انظر (Kim 1976: 84)

ليس إلا. وكانت المرأة، عندما تتزوج، تنتمي إلى عائلة زوجها. ولم يكن في مقدورها، إذا ترملت، أن تتزوج من جديد. وكان الزواج شأنًا يجب أن ترتبه العائلة، ولم يكن للمرأة كلمة في اختيار زوجها. كانت محصورة تمامًا في عالم المنزل؛ وفي الحقيقة، كانت كلمة *أناي* (الشخص الداخلي) هي إحدى الكلمات المستخدمة للإشارة إلى الزوجة. وتمثل هذا التقييد أيضًا في عمارة البيوت الكورية، إذا كانت تقسم إلى جزأين: قسم خارجي محجوز للرجال واستقبال الزوار، وقسم داخلي مخصص لأفراد الأسرة من الإناث، ولم يكنّ يغادرنه إلا فيما ندر. وكان هذا الفصل موجودًا في بيوت جميع الطبقات، على الرغم من وجود شيء من التراخي في القواعد بين نساء الطبقات الفقيرة[589]. استمر هذا النظام العائلي الكونفوشيوسي، مع تشديده على هيمنة الذكور، في المجتمع الكوري حتى الأزمنة الحديثة.

التغيرات في عصر اليي (Yi)

لعب التعليم دورًا مهمًا في تلقين النساء مبادئ الأخلاق الكونفوشيوسية وإبقائهن عليها. مع حلول القرن السابع عشر كانت كوريا قد طورت نظامًا تعليميًا متطورًا نوعًا ما، فيه مدارس على المستوى الوطني وعلى مستوى المناطق والقرى. لكن هذه المدارس كانت حكرًا على الصبيان، ومصممة لإعدادهم للامتحانات الإلزامية، وبمناهج تقتصر على الأدب الصيني الكلاسيكي. انعكست النظرة العامة إلى تعليم النساء في كتابات يي-إك، وهو عالم كونفوشيوسي من القرن الثامن عشر، إذ كتب يقول: «القراءة والتعلّم هي ميادين الرجال. أما المرأة فيكفي أن تظهر الفضائل

589- انظر (Kim 1976:85-6)

الكونفوشيوسية المتمثلة بالكد والاقتصاد في الإنفاق والعفة»[590]. كان هناك شعور بأن هذه الفضائل يمكن أن تغرس على أفضل نحو بواسطة التعليم غير الرسمي المرتكز على العائلة وفي البيت، لكن حتى هذه العملية كانت منظمة من جانب الدولة. في المدن، كانت المسؤولية عن تعليم النساء في العائلة ملقاة على عاتق رب الأسرة؛ أما في التجمعات الريفية، فكان شخص مسنّ محترم يُعيَّن لزيارة البيوت والحديث مع الفتيات. وفي حين كان خضوع المرأة العام للسلطة الذكرية يدعّم بالسلطة الأيديولوجية وسلطة الدولة، كانت ثلاث طبقات من النساء قد نجحت في الاحتفاظ بشيء من الحرية، وهن طبقة الشامانات والشافيات والفنانات.

استمر الشامانات، الذين شكلت النساء نحو 70 في المئة منهم، في قراءة الحظ أو استرضاء روح الطبيعة، وهي المجالات التي لم تلعب بها الأخلاق الكونفوشيوسية أي دور[591]. أما الشافيات فشكلن فئة شبيهة، إذ كان يعتبر عيبًا أن يقوم طبيب بفحص مريضة؛ وكنّ ينحدرن عمومًا من الطبقات الدنيا، ويمنحن تدريبًا على الوخز بالإبر والقبالة. وكانت مهاراتهن المهنية تمنحهن درجة من الاستقلالية لم تكن تتمتع بها بقية النساء.

كذلك تمكنت نساء الترفيه من البقاء، مع أنهن أصبحن عرضة لأنظمة أشد من جانب الدولة. وبفضل مهارتهن في فنون الترفيه، فقد كنّ أيضًا يتمتعن بدرجة من الاستقلالية المحرّمة على النساء العاديات في المجتمع التقليدي. وإنه لمما يستحق الذكر أيضًا أن نسبة كبيرة من الشاعرات والروائيات الكوريات قد جئن من بين نساء الترفيه[592].

---

590 - انظر (Kim 1976: 154)

591 - انظر (Kim 1976:133)

592 - انظر (Kim 1976: 139)

نتيجة موقع كوريا الجغرافي، كانت أيضًا عرضة للتدخل من جانب الصين والمغول، لكن منذ القرن الثامن عشر بدأ التدخل من جهات أخرى مع تدفق التأثير الغربي. كانت ردة الفعل الأولى من جانب المملكة الكورية هي محاولة مقاومة تلك التأثيرات وتبنّي سياسة انعزالية. غير أن عاملين منعا ذلك: الأول هو قوة القوى الغربية؛ والثاني نمو حركة بين المثقفين الكوريين الشباب مطالبة ببرنامج للتحديث وفق النموذج الياباني. ضاقت تلك العناصر ذرعًا بسبب عمليات التأجيل والتأخير من جانب الدولة الكورية، فحاولت أن تستولي على السلطة بنفسها عن طريق انقلاب في عام 1884؛ لكن هذه المحاولة فشلت على الرغم من وجود دعم ياباني لها.

على أية حال، كان الدافع إلى التحديث قويًا جدًا حتى لا يمكن إنكاره. ودخلت كوريا في معاهدات تجارية مع اليابان والولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وألمانيا وروسيا وفرنسا في عام 1886، وفتحت موانئ بوسان وإنشون وونسون للتجارة. وكان نموها سريعًا: إذ بحلول عام 1893، على سبيل المثال، كان في بوسان من السكان الأجانب ما يزيد على 5000، أغلبيتهم من اليابانيين. كذلك أرسلت كوريا بعثات ومتدربين إلى البلدان الأخرى لتحديث مجتمعها.

كانت ثورة دونغ هاك الفلاحية، التي وقعت في عام 1894، خارجيًا ضد العدوان الياباني والغربي، وداخليًا ضد الأعراف الاجتماعية الكونفوشيوسية. وعندما طلبت الحكومة مساعدة صينية لقمع الثورة، تدخل اليابانيون ضد الصينيين، وكانت النتيجة الحرب الصينية-اليابانية بين عامي 1894 و1895. خرجت اليابان منتصرة من الحرب، وحازت نفوذًا كبيرًا في كوريا. حاول قسم من الحكومة مجابهة ذلك النفوذ بتقديم عروض

للروس، فتحولت كوريا إلى مسرح تصارعت عليه المصالح الأجنبية فيما بينها. نتيجة هذه النزاعات، نشبت الحرب الروسية-اليابانية في عام 1904، وأدّت هزيمة روسيا في الحرب إلى وقوع كوريا تحت سيطرة اليابانيين المباشرة. تمتعت كوريا لفترة قصيرة من الوقت بشيء من الاستقلالية الداخلية مع بقاء كل العلاقات الخارجية في أيدي اليابانيين، لكن بحلول عام 1910، تحولت بالكامل إلى مستعمرة يابانية. غير أن هذه العملية لم تسر دون معارضة داخلية. ذلك أن مجموعة من المثقفين، الذين عملوا على توعية الناس ضد سيطرة المصالح الأجنبية على كوريا، أسسوا تنظيمًا سياسيًا جديدًا باسم نادي الاستقلال بقيادة د. سو كاي بيل الذي سبق أن درس في اليابان في عام 1883، وتأهل في الطب في الولايات المتحدة الأمريكية، ليعود إلى كوريا في عام 1896. ارتفعت عضوية النادي من 30 إلى 1000 في غضون ثلاثة أشهر.

كانت السياسة اليابانية في كوريا استعمارية على نحو كلاسيكي. إذ عومل البلد على أنه مصدر للمواد الخام وسوق للقطاع الصناعي الياباني النامي. وكان النظام العسكري الذي فرض على كوريا قاسيًا وظالمًا. حاول المثقفون الكوريون أن يتخلصوا من اليابانيين مرة أخرى عند نهاية الحرب العالمية الأولى؛ فشكلوا في عام 1919، حركة إعلان الاستقلال، والتمسوا من الحلفاء أن يساعدوهم من أجل الاستقلال، لكنهم، مرة أخرى، لم ينجحوا. استمرت اليابان في استغلالها لكوريا التي تحوّلت، في الحرب ضد الصين، إلى قاعدة لوجستية متقدمة لليابان. في ذلك الوقت أيضًا، عدّلت اليابان سياستها وأطلقت برنامجًا، لم يكتب له النجاح، كان مصممًا لاستيعاب جميع الكوريين. اعتبرت اليابانية اللغة القومية، ومنع الكوريون من استخدام لغتهم الخاصة؛ كذلك، أُمر الكوريون بتغيير أسمائهم إلى أسماء يابانية، وأن يقسموا بالولاء

للإمبراطور. وفي تلك المرحلة، باشرت اليابان أيضًا بتصنيع كوريا لتكون قاعدة مكمّلة لحملتها من أجل الهيمنة على آسيا. أخيرًا حصلت كوريا على استقلالها عند نهاية الحرب العالمية الثانية، بعد هزيمة اليابان، وقُسمت فيما بعد إلى كوريا الشمالية وكوريا الجنوبية.

أثر المسيحية

وصلت المسيحية إلى كوريا على نحو غير مباشر من البلدان المجاورة؛ لأن السلطات الكورية كانت قد منعت البعثات التجارية الغربية من أن تجلب معها مبشّرين. لكن الشروط الداخلية في كوريا أمّنت منصة لتغلغل المسيحية. حظيت المسيحية باهتمام مجموعة من العلماء المعروفين باسم *سيلهاك* (التعلّم العملي)، وبتأثرهم بالتطورات العلمية الغربية؛ إذ كانت المسيحية، من وجهة نظرهم، جزءًا من التعلّم مثلها في ذلك مثل العلم. وكذلك كانت البنى الكونفوشيوسية في ذلك الوقت في حالة من التفسخ: وقد خلقت حقيقة النظر إلى البوذية والكونفوشيوسية من الخارج على أنهما ديانتان، وضعًا مؤاتيًا للمسيحية.

بما أن المبشرين الأجانب حاولوا دخول كوريا، وفشلوا، فقد كان على تغيير المعتقدات في كوريا أن ينتظر الكوريين أنفسهم ليقوموا بذلك. وهكذا، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، اعتنق كوريون كثر، ممّن ذهبوا إلى الصين واليابان، الدين المسيحي، وحاولوا نشره. وعلى الرغم من أن الدولة اضطهدت أولئك المسيحيين الأوائل، فقد نجحوا في وضع الأسس للعمل التبشيري اللاحق. دخل أول قس كوري من طائفة الروم الكاثوليك البلد في عام 1845، بعد أن تلقى تعليمه ورسم كاهنًا في ماكاو. وانتشرت الكاثوليكية بسرعة، ولا سيما بين الأشخاص الذين ينتمون إلى

الطبقات الاجتماعية الدنيا؛ إذ نُظر إليها على أنها تجابه العوائق الطبقية. كذلك اعتبر سماحها للجنسين بالعبادة المشتركة تجديدًا مرغوبًا لدى كثير من النساء الكوريات. وعلى الرغم من اضطهاد الدولة، مثل المجزرة التي راح ضحيتها نحو 8000 قسيس ومتحول إلى الكاثوليكية في عام 1866، استمرت الكنيسة في النمو، وفي اجتذاب الرجال والنساء. وكانت «جمعيات المؤمنات» شكلًا مبكرًا من أشكال تنظيم النساء المتحولات إلى الكاثوليكية. بعد ذلك جاءت البعثات التبشيرية البروتستانتية قرب نهاية القرن التاسع عشر، وحظيت بنجاح شبيه في اجتذاب متحولين إلى المسيحية.

كانت نسبة لا بأس بها من المبشرين الأجانب الذين دخلوا كوريا فيما بعد من النساء اللواتي كنّ مهتمات اهتمامًا خاصًا بتعليم النساء. وسنتناول تأثيرهن في نمو الحركة النسائية فيما بعد. لكن المسيحية أدخلت أيضًا مواقف جديدة فيما يخص الأخلاق الجنسية؛ ذلك أنها عارضت الازدواجية الأخلاقية للرجال والنساء، وحرّمت عضوية الكنيسة على الرجال الذين ليسوا أحاديي الزواج. تقدم الوضع الاجتماعي للنساء أيضًا نتيجة نشر فكرة المساواة بين الزوج والزوجة في الزواج.

الإصلاحات ودور النساء

مثلما كانت الحال في بلدان آسيوية أخرى، ساعدت التأثيرات الغربية، مع الصراعات الداخلية، في تحرير النساء الكوريات من أدوارهن التقليدية التابعة. إذ شكّل الكوريون، الذين سافروا إلى الغرب، مثل هذا التأثير. أرسل يو كيل تشون إلى الولايات المتحدة عضوًا في بعثة في عام 1883. وفي عام 1892، نشر وصفًا لتجاربه بعنوان *حكاية أسفاري في الغرب*، وفيه تفحص وضع النساء في الولايات المتحدة؛ وناقش مكانتهن في المجتمع

وأنماط الزواج التي سمحت للنساء باختيار شركائهن على أساس الحب. ولاحظ الكاتب أيضًا أعمال النساء الأمريكيات خارج المنزل، وبيّن أن بعض النساء كن يسعين بجد مثل الرجال ليصبحن طبيبات ومحاميات وممرضات. وبما أنه كشف بذلك الاختلافات الكبيرة بين أدوار النساء في المجتمعين الأمريكي والكوري، فقد «دافع عن المساواة بين الرجال والنساء، لا على أساس تقديره لحقوق الإنسان، بل لأنه أدرك مزايا ذلك على رفاه الأطفال والبيت والبلد»[593].

قبل أنصار التحديث في كوريا عمومًا وجهة النظر هذه، وطالبوا بدرجة من الليبرالية في دور النساء ومكانتهن. كان الإصلاحيون الكوريون الذكور، على غرار نظرائهم الآسيويين، مشغولين بتحرير النساء لأسباب ذرائعية: لا لأنه صحيح بذاته، بل لأنه مفيد في تأسيس مطلب المجتمع الكوري بالحداثة والتنمية الاقتصادية والاجتماعية. عكس ذلك تأثير الفكر الغربي في عقولهم؛ إذ لم تعتبر التطورات في العلوم والتكنولوجيا هي الوحيدة التي تستحق التقليد، بل وفي البنى الاجتماعية التي دفعت بتلك التطورات إلى الأمام.

ساعد انتشار المسيحية، ولا سيما الكاثوليكية، في هذه العملية. وكان تشديد المبشرين الأوائل على تعليم النساء ناجمًا عن اهتمامهم بتقدم قضية الكاثوليكية، وذلك باجتذاب النساء إليها. وكان عنصر مهم من عناصر مقاومة النساء لدورهن التابع في الكونفوشيوسية هو التحدي الذي أبدته النساء الكاثوليكيات في أوائل القرن التاسع عشر. بما أن هؤلاء المتحولات إلى المسيحية رفضن الحياة المنزلية التقليدية، فقد كنّ يعتبرن تهديدًا للنظام الاجتماعي. وكانت النتيجة هي القمع والاضطهاد. إذ في عام 1801، على سبيل المثال، حوكمت كانغ وان سوك بتهمة الخيانة لأنها تركت عائلتها

593- انظر (Kim 1976: 188)

لتصبح مبشرة، وفي مجزرة عام 1839 ضد الكاثوليك، كان ثلثا الضحايا من النساء: «أشّر استشهادهن إلى بداية التغير في مكانة المرأة التقليدية في كوريا، البداية الرمزية لحركة التحديث النسائية»[594].

بدءًا من عام 1885 فصاعدًا، نشطت المبشرات الأجنبيات نشيطات في كوريا، وكانت أولاهن **ماري فيتش سكرانتون** من الجمعية النسائية التبشيرية الميثودية الأجنبية. كرّست أولئك النساء أنفسهن أساسًا لتعليم النساء، وكان نجاحهن كبيرًا حتى أن جمعيات نسائية معروفة باسم «جمعيات المؤمنات» سرعان ما ظهرت. يفسّر حماس النساء للكنيسة على النحو التالي: «ساعدت الكاثوليكية على تحطيم الحواجز الطبقية، وتحطيم الحاجز بين الجنسين أساسًا. وكان هذا أحد أهم العوامل التي دفعت النساء الكوريات إلى دخول الكنيسة»[595]. تحطمت المواقف القديمة القائمة على الخضوع إلى حد بدأت معه النساء بالإصرار على أنهن يجب أن يشاركن في شؤون الكنيسة على أساس متساو مع الرجال. هكذا، حدث تراخٍ حقيقيٌ في القناعات التي أبقت النساء الكوريات تقليديًا في حالة من الخضوع العام، وذلك تحت تأثير العناصر التحديثية في المجتمع.

إضافة إلى ذلك، ساعدت ثورة دونغ هاك في عام 1894 في تسليط الضوء على قضية المرأة. إذ وُصفت أيديولوجيا الثورة بأنها «مزيج متناسق من الأديان الشرقية»، ورفضت أفكارٌ عن المساواة «مشابهةٌ لتلك الموجودة في المسيحية» وجهاتِ النظر الكونفوشيوسية حول النساء، ولا سيما حول الأرامل، وألحت على أن «المعاملة المتساوية لجميع البشر واحترام النساء مهمان جدًا». كانت هناك عدة نساء بين صفوف قيادة الثورة وعناصرها

594 - انظر (Park 1977:99)

595 - انظر (Kim 1976: 197)

العاديين، وفي اتفاقية السلام التي أعقبتها، طالب قادة ثورة دونغ هاك، في إصلاحاتهم الاثني عشر، بأن يسمح للنساء قانونيًا بالزواج مرة أخرى[596].

التعليم الحديث والقومية

كانت المسيحية إحدى المؤثرات التي أدت إلى انتشار التعليم الحديث، بالإضافة إلى سياسات تحديثية معينة قامت بها الدولة الكورية. إذ في عام 1880، على سبيل المثال، أرسلت الحكومة 58 متخصصًا في مجالات متعددة إلى اليابان في جولة اطلاعية، وفي عام 1881، ذهب 69 طالبًا إلى الصين. وفي عام 1883، أنشأت الحكومة وزارة التربية والتعليم؛ وذهب أول وزير لها، مين يونغ إيك، في جولة للاطلاع إلى الولايات المتحدة، حيث التقى عميد كلية غوتشر للنساء في بالتيمور، وأبدى بعض الاهتمام بتعليم النساء[597].

في ذلك الوقت، دار الكثير من النقاشات العامة حول تلك المسألة. إذ كتب باك يونغ هيو، على سبيل المثال، وهو في المنفى في اليابان في عام 1888، مذكرة إلى الملك، ذكر فيها حقوق النساء، وطالب بمنع سوء معاملة النساء على يد أزواجهن، وبتشريع حق الأرامل بالزواج من جديد، وبإلغاء اتخاذ المحظيات، وبمنح تعليم متساوٍ للفتيات[598]. دافع الليبراليون التحديثيون أيضًا عن حقوق النساء. ووجدت وجهات نظرهم تعبيرًا عنها في مجلة تونغنيب سينمون، وهي مجلة ليبرالية أطلقها د. سو كاي بيل، وكانت أول صحيفة غير حكومية في كوريا؛ في عام 1896، أوردت هذه الصحيفة: «ليست النساء أدنى من الرجال؛ والرجال فظّين إلى حدّ أنهم يسيئون معاملة

596- انظر (Park 1977: 100)
597- انظر (Kim 1976: 213-14)
598- انظر (Park 1977: 100-1)

النساء دون أي اعتبارات إنسانية أو سبب وجيه. أليست علامة على البدائية أنهم يضطهدون النساء لمجرد تفوقهم الجسدي؟»[599] كانت هذه الصحيفة في طليعة حملة من أجل تعليم النساء. وأوردت في عام 1896، أن مهمة تعليم الفتيات هي مهمة ملحة جدًا، مضيفة أن «الفتيات هنّ دائمًا كائنات منسية في كوريا» وأنه «من المؤسف هدر نصف الموارد البشرية المتاحة»:

> إذا تعلمت النساء وطوّرن اهتمامات بالمجتمع، فسيدركن أن حقوقهن، بوصفهن كائنات إنسانية، مساوية لحقوق الرجال. وسيجدن أيضًا طريقة لإيقاف وحشية الرجال. وهكذا، فنحن نطالب بأن تتعلم النساء تعليمًا أفضل حتى من تعليم الرجال لكي يعلّمن النساء الأخريات، ويصبحن قدوة في السلوك للرجال[600].

لكن في السجال العام حول تعليم النساء تنوعت الدوافع: إذ أراد البعض من التعليم أن يؤمّن لهم «زوجات صالحات وأمهات حكيمات»، من شأنهن أن يلائمن عهدًا من التحديث. في حين كان آخرون ميالين إلى رؤية التعليم بوصفه عملية تستطيع النساء معها أن يبرزن مواطنات متعلمات، يتولين المناصب العامة، بل ويصبحن قائدات.

نتج عن تأثير تلك النزعات الليبرالية إصلاحات **كابو** في عام 1894، التي جاءت بإيحاء من اليابانيين. فألغي زواج الأطفال، وشُرّع زواج الأرامل مرة أخرى، وسمح بارتداء الملابس الغربية وبالشعر القصير. وكان **يون تشييو** (وهو ليبرالي بارز، عاد إلى كوريا بعد الدراسة في الخارج) وزوجته أول من ارتديا ملابس غربية[601].

599- انظر (Kim 1976: 214)
600- انظر (Kim 1976: 215)
601- انظر (Kim 1976: 215)

لكن كانت هناك معارضة مهمة لتلك النزعات، عبّرت عنها التيارات المحافظة والكونفوشيوسية، وغالبًا ما كانت السياسة الحكومية نحوها متذبذبة. على سبيل المثال، كان وزير التربية محافظًا متشددًا، وقد فضّل الاستقالة على القيام بإصلاحات؛ وكتب في مذكرة مرفوعة إلى الملك في عام 1896:

> إنّ قصّ الشعر قصيرًا وارتداء الملابس الغربية يعني التحول إلى همج، واستخدام الأبجدية الكورية بدلًا من الحروف الصينية ليس مرغوبًا. وهذا مكافئ لجعل الرجال بهائم وتدمير المجتمع الكونفوشيوسي. وفي هذه الظروف، ألتمس إعفائي من واجبي[602].

ما كان من الممكن إحباط عملية تعليم النساء بفعل رجال من هذا القبيل، مع أن تأثيرهم جعل دور الحكومة شبه مهمل. كانت رائدة تعليم النساء في كوريا هي المبشّرة **ماري فيتش سكرانتون**، التي أسست أول مدرسة للنساء في عام 1886، هي مدرسة **إيوها هاكتانغ**. بدأت بسبع تلميذات، حيث كانت النساء مازلن تحت هيمنة الفكر الكونفوشيوسي، لكنها بعد عشر سنوات ضمت 174 تلميذة، وهؤلاء كنّ زوجات قادة حركة التحديث وبناتهم، وقد شُجعن بدورهن على الذهاب إلى الريف في أثناء عطلاتهن لتعليم نساء أخريات. تطورت هذه المدرسة فيما بعد لتصبح جامعة **إيوها** للنساء. وأصبحت **إستر باك**، وهي طالبة من طالبات المدرسة، أول امرأة كورية تدرس الطب في الولايات المتحدة الأمريكية في عام 1896؛ وكانت أخواتها أيضًا طليعيات، إذ دخلن مهن التعليم والتمريض[603].

602- مقتبس في: (Kim 1976: 217)

603- انظر (Kim 1976: 229)

افتتحت أول مدرسة غير دينية للفتيات نتيجة حركة اليقظة النسائية. إذ في عام 1898، بدأت منظمة متصلة بمجلة *تونغنيب سينمون*، واسمها *تشانيانغ هوي*، مؤلفة من نساء من جميع الطبقات، لكن بقيادة أرامل من الطبقة العليا، مدرسة صنسونغ للبنات. كان بيان تأسيس المدرسة في الحقيقة إعلانًا لحقوق النساء، أول بيان من نوعه في كوريا. طالب بتعليم النساء، لا بوصفه غاية بحد ذاته فحسب، بل وبوصفه وسيلة تحقق النساء بواسطتها الحقوق المدنية ذاتها التي يتمتع بها الرجال. كانت هذه المدرسة ممولة تمويلًا خاصًا بالكامل، ودون أي معونة من الحكومة[604].

قاد نجاح مدرسة صنسونغ للبنات إلى تشكيل جمعية تعليم المرأة في عام 1906، وقد قامت الجمعية بتأسيس عدد من مدارس البنات الخاصة على امتداد البلد. عقدت هذه الجمعية اجتماعات ومناظرات حول مسائل تتعلق بالنساء، وكانت مسؤولة أيضًا عن أول مجلة نسائية في كوريا، هي مجلة *يوجا تشاينام* التي ظهرت في عام 1908. عالجت معظم مقالات هذه المجلة تعليم النساء، وضرورة أن تغيّر النساء دورهن في المجتمع الكوري في سياق النضال من أجل التحرر الوطني. وشكلت مقالة كتبتها **يي كانغ-جا** استثناء لذلك، إذ شددت على حقوق النساء بصفتهن الإنسانية الفردية. ووافقت على أن النساء قد فقدن هذا الحق نتيجة اتكالهن على الرجال، وأنهن لن يستعدنه إلا بتحقيق الاستقلالية الاقتصادية[605].

استمرت مدرسة **إيوها هاكتانغ** بوصفها مركزًا مهمًا للنشاط النسوي، حيث كانت طالباتها يلعبن دورًا قياديًا في تشكيل جمعية سرية باسم الرابطة النسائية الوطنية، وفي الاجتماع سرًا مع ناشطات أخريات. وقد خططن

604- انظر (Kim 1976: 249-50)

605- انظر (Kim 1976: 245-6)

لإرسال امرأة بصفة عضو في الوفد الذي حضر مؤتمر فرساي للسلام في عام 1919، لكنهن فشلن، وذلك في محاولة لتسليط الضوء على نضالات الكوريين ضد العدوان الياباني وللحصول على استقلال كوريا.

كذلك، لعبت طالبات **إيوها** دورًا مهمًا في الحراك الذي نظمته حركة أول آذار/ مارس في عام 1919 ضد الاحتلال الياباني. في هذا اليوم، عندما جرى الاحتفال بالاستقلال، ورُفع العلم الكوري، سارت النساء على رأس المظاهرات والمسيرات، وجُرحت نساء عديدات أو قُتلن. كانت **يو كوانغ صن**، وهي طالبة في المرحلة الثانوية من مدرسة **إيوها**، واحدة من أبرز تلك المتظاهرات. اعتقلت، وسجنت فترة وجيزة بعد مشاركتها في تظاهرات سيؤول. وعندما أغلق اليابانيون جميع المدارس، عادت إلى بلدتها الأصلية في مقاطعة تشنغ-تشونغ، ونظمت مظاهرات شبيهة بمساعدة أخيها وأصدقاء آخرين. قتل والداها في سياق هذه الصراعات؛ واعتقلت هي نفسها، وماتت في عام 1920، بعمر السادسة عشرة، بعد أشهر طويلة من التعذيب[606]. أثرت الحوادث الكورية في حركات قومية آسيوية أخرى. إذ كتب **نهرو** إلى ابنته، معلقًا على الصراع الذي دار في عام 1919: «إن قمع الكوريين على يد اليابانيين هو فصل مظلم وحزين جدًا من فصول التاريخ. ربما يهمّك أن تعرفي أن فتيات كوريات شابات ... لعبن دورًا بارزًا في النضال»[607].

كاتبات وشاعرات

أدى انتشار التعليم إلى ظهور عدد من المجلات المكرسة أساسًا لقضايا تؤثر في النساء، وكذلك إلى ظهور عدد من الكاتبات اللواتي أسهمن في تطور

606- انظر (Kim 1976: 260)

607- اقتباس في: (Park 1977: 106)

الأدب الحديث في كوريا. عكست مجلة بوين، التي ظهرت في عام 1922، الجدل الدائر عن النساء، الذي ساد، وطرح قضايا مهمة ناشئة من مفهوم مساواة المرأة.

كانت أول كاتبة كورية بارزة هي **كيم ميونغ صن**، التي ولدت في عام 1896، والتي نشرت عملها باسم أدبي مستعار هو **تانسيل**. تلقت تعليمها أولًا في مدرسة **إيوها**، ومن ثم في طوكيو، حيث اختلطت بالكتاب الكوريين. وكان أول عمل من أعمالها قصة قصيرة في عام 1917، بعنوان *فتاة شكّاكة*. وكانت مسبوكة بأسلوب واقعي وبروح ثورية كورية. كتبت كثيرًا بعدها، لكن أعمالها اللاحقة كانت «رومانسية وجمالية وعاطفية»، ذات قاسم مشترك مع الطبيعة العامة للنشاط الأدبي في تلك الفترة[608].

كانت ثاني أهم كاتبة هي **كيم وون جو** (1896-1971)، التي استخدمت اسمًا مستعارًا هو **إيليوب**. وهي أيضًا درست في إيوها وطوكيو، وبدأت مسيرتها الأدبية محررة في مجلة *سين يوجا* (المرأة الجديدة)، التي كانت برعاية **إيوها**. بعد ذلك، انشغلت أكثر بقضية تحرير المرأة التي كانت موضوعًا مهمًا في عديد من كتاباتها الإبداعية. تعتبر مقالتها التي تحمل عنوان «*أولًا اخترقي الوضع الراهن*»، والتي نشرت في عام 1921، مثالًا على مشاعرها. كانت تؤمن أن تحرير النساء من الرجال مهم لتطورهن ونموهن. كذلك كتبت رواية، حملت عنوان *اليقظة*، ونشرت في عام 1926، تبنّت فيها وجهة النظر ذاتها، وهي بالتحديد أن النساء يجب أن يحررن أنفسهن من الرجال، وحتى من الأطفال، حتى يحققن يقظتهن الذاتية. وإنها لملاحظة مهمة عن وضع المجتمع الكوري أنها انتهت راهبة بوذية خائبة الرجاء.

608- انظر (Kim 1976: 281)

وخدمت مجلة نسائية أخرى، باسم *يوجاجاي* (عالم النساء)، نقطة انطلاق للكاتبة **نا هايي-سوك** (1885-1946). درست في طوكيو وباريس، وبدأت مسيرتها الكتابية في عام 1918. وكانت قصيدتها «*نورا*»، التي احتفت بها ببطلة مسرحية إبسن، مؤشرًا على اهتمامها بالشعر وبتحرير النساء[609]. وإنه لذي مغزى أن الكاتبات الثلاث اللواتي أشرنا إليهن قد درسن جميعًا في طوكيو التي اجتذبت حينها عديدًا من الطالبات من الصين. كذلك انضمت الكاتبات الثلاث إلى مجموعة أسست المجلة الأدبية *بايهو* في عام 1920: «لقد طبعن أعمالهن في مجلات، وعقدن اجتماعات أدبية، وأقمن صلات شخصية مع الرجال في المجموعة. كانت تلك الصداقات الحرة مع الرجال في المجتمع الكوري المحافظ تجعل النساء عرضة للنبذ والنقد الاجتماعيين»[610].

مهدت تلك الكاتبات الرائدات الطريق لكاتبات كثيرات من بعدهن، وذلك عندما وسّع انتشار التعليم الطلب على النتاجات الأدبية. وكانت من بين الروائيات البارزات في الثلاثينيات الروائيتان **باك هوا-سونغ** و**كانغ كيونغ-آي**؛ وكلتاهما كتبتا روايات واقعية تعالج شروط الحياة القاسية للكوري العادي في فترة الاحتلال الياباني. كتبتا كذلك روايات وقصصًا قصيرة تعالج مشكلات النساء، على نحو خاص، لكنّ وجهة النظر المتضمنة في كتاباتهن لم تكن بأي شكل من الأشكال نسوية. كاتبة أخرى تبنت وجهة نظر أكثر راديكالية هي **بايك سين-آي** (1908-1939)؛ كانت عضوة في لجنة رابطة الشابات، وكتاباتها الإبداعية تصور التزامها بالنسوية. كتبت عديدًا من القصص القصيرة والروايات؛ في قصتها *تشوكبين* (مترع بالفقر)،

609- انظر (Kim 1976: 283)

610- انظر (Kim 1976: 279)

تعالج مشكلات أرملة في المجتمع الكوري، وفي قصصها الأخرى تكتب عن نساء واجهتهن مشكلات معينة. يقال: إن نساءها شخصيات قويات الإرادة، يكافحن للتغلب على مشكلاتهن وضمان بقائهن، ولا يقبلن على نحو سلبي المجتمع كما هو، بل يكافحن بنشاط ضده. كانت إم أوك-إن روائية أخرى مهرت في تصوير الشخصيات النسائية، مظهرة فهمًا لنفسيتهن. وكان هناك أيضًا عدد من الشاعرات العاملات في أشكال تقليدية من الشعر الكوري، إضافة إلى أشكال أحدث[611].

على الرغم من ظهور عدد مهم من الكاتبات إلى الوجود على هذا النحو، وحصلن على الاعتراف بوصفهن جزءًا مهمًا من الحياة الأدبية للبلد، فقد عملن ضمن معايير المجتمع الذي عشن فيه. فصوّرن قسوة الحياة لكل من الرجال والنساء، وقيم العدالة والحب متضمنة في أعمالهن. لكنّ ما كان ينقصهن هو الإطار الأيديولوجي، الذي يمكن معه وفيه فهم مأزق شخصياتهن النسائية وتتبّع مساره إلى خضوعهن الاجتماعي.

النساء في فترة القمع الياباني

بعد فشل الحركة القومية في الحصول على الاستقلال في عام 1919، استمرت المقاومة ضد الاحتلال الياباني على نحو متقطع، سياسيًا وعسكريًا معًا، وشاركت النساء في هذه النضالات. كما قالت بارك يونغ-أوك: «أصبحت الحركة النسائية بعد عام 1919 أكثر منهجية في موقفها ضد اليابانيين». شُكلت حكومة مؤقتة في المنفى في الصين، وتضمّن دستورها المساواة بين الرجال والنساء، باعتبارها مبدأ من مبادئه. يضيء تحليل بارك

611- انظر (Kim 1976: 287-91)

للمنظمات النسائية الكثير، وذلك بإظهاره أثر التعليم والتأثيرات الدينية والتحديثية في النساء: «كانت جميع العضوات مسيحيات، وكانت القائدات نساء حصلن على خبرة قيادية في الكنيسة بحلول زمن حركة أول آذار/ مارس»[612]. معظم المشاركات كنّ طالبات ومعلمات وعاملات تبشيريات وممرضات وموظفات في المصارف؛ وهنّ لم يشاركن في المظاهرات بفاعلية وحسب، بل ونظمن نشاطات داعمة أخرى أيضًا.

استمرت النساء، في أثناء تلك السنوات من الاحتلال والقمع الياباني، في المقاومة على عدة جبهات. أولًا، جابهن من خلال التعليم الأصولية الكونفوشيوسية، وحاولن تحديث المجتمع. كانت الحاجة إلى تعليم النساء تحظى بقبول متزايد في العشرينيات. فازدادت أعداد الفتيات في المدارس الابتدائية من 1146 في عام 1910 إلى 105000 في عام 1930، وفي المدارس الثانوية من 283 في عام 1912 إلى 5800 في عام 1931[613]. ثانيًا، استمرت النساء الكوريات ناشطات في النضال الديمقراطي المناهض لليابانيين: «لم تعد لعبة معزولة في تاريخ كوريا، بل مشاركة فعّالة؛ وطنية مساوية في مكانتها للرجال»[614]. وهناك، ثالثًا، مشاركة النساء في الحركة الاشتراكية. إذ تطورت قاعدة تحريضية جديدة بين العاملات المستغلات استغلالًا شديدًا في الصناعات والمشاريع التي يملكها اليابانيون. أنشأن جمعية تشوسان التعاونية النسائية ذات التوجه الاشتراكي والتي اهتمت أساسًا بمشكلات النساء العاملات. وبحلول عام 1924، كانت تلك المنظمات واسعة الانتشار، ولها نحو 40 فرعًا في مناطق مختلفة من البلد؛

612- انظر (Park 1977: 106)
613- انظر (Park 1977: 108)
614- انظر (Park 1977: 110)

وكانت لقاءات ومحاضرات تنظم لزيادة الوعي الشعبي للحركة النسائية[615].

نتيجة الخصائص المعينة للوضع الكوري، قررت قائدات الحركة النسائية أن تركيز نشاطهن يجب أن ينصب على الظروف الاقتصادية للنساء الكوريات. هكذا، حملت افتتاحية أول عدد من مجلة نسائية جديدة، اسمها سين-*ساهو* (المجتمع الجديد)، عنوان «وجهة نظر النساء الكوريات في الفترة الانتقالية»، وقد عكست توترات الحركة:

> على الرغم من التشديد على حرية المهنة، فإن التطور الصناعي المنخفض في كوريا يحدّ من الميادين التي تستطيع النساء المتعلمات العمل فيها. وهكذا، فاليوم الذي يمكن فيه تحقيق الاستقلال الاقتصادي للنساء مازال بعيدًا جدًا. إضافة إلى ذلك، فإن بلدنا فقد سيادته؛ ونحن لا نستطيع حتى أن نتخيل شيئًا من مثل حقوق النساء في التصويت[616].

على أساس هذا التقييم الواقعي، استمرت الحركة النسائية في عملها حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ونهاية الاحتلال الياباني.

خلاصة

تعتبر كوريا مثالًا آخر على مجتمع تقليدي ذي منظومة قيم كونفوشيوسية قوية، كان خضوع النساء فيه للرجال ملمحًا مركزيًا، وقد حاول تحديث نفسه، فقبل في هذه السيرورة، نظريًا إن لم يكن عمليًا، أن مساواة النساء تشكل وجهًا أساسيًا من وجوه الحداثة. جاء جزء من القوة الدافعة لهذا

615- انظر (Park 1977: 108)

616- مقتبس في: (Park 1977: 110)

التغيير من الغرب؛ لكن انتشار المعرفة العلمية والتقانة والوعي المتنامي بأن استقلال الأمة الكورية يكمن في قدرة البلد على استيعاب تلك المعرفة، أديا إلى القناعة بأن بنى الأمة الاجتماعية يجب أيضًا تحويلها. وكانت التغيرات في العلاقة بين الرجال والنساء عنصرًا أساسيًا في هذا التحول.

لم تجر هذه العملية دون تناقضات. كانت *سوهاك* (المعرفة الغربية) **محط** إعجاب، ودافعت إحدى المدارس الفكرية عن قبولها بالكامل؛ لكن مدرسة أخرى، عرفت *بـتونغهاك* (المعرفة الشرقية)، حاولت أن تدمج المنافع المادية للمعرفة الغربية مع منظومة القيم المشتقة من الفلسفات الشرقية. أضفت هذه الحركة على ثورة دونغ هاك الفلاحية طابعًا أيديولوجيًا مشابهًا، على نحو ما، لحركة تايبينغ في الصين. تأثر تطور المجتمع الكوري والنساء ضمنه، بلا شك، بخصائص الثقافة الكورية، لكن من الواضح أن انتشار المعرفة العلمية كان، في ذاته، الأساس الذي بدأت تلك الجوانب من الثقافة الكورية، التي أبقت النساء في وضع تابع، توضع عليه موضع شك.

الفصل الثالث عشر

تحدي النسوية في اليابان

إنّ اليوم الذي تتحرك فيه الجبال آت
أقول ذلك، لكنّ الآخرين يشكّون فيه.
برهة واحدة فقط يرقد الجبل
في الماضي
تحركت كل الجبال متقدة بالنار،
لكنك قد لا تصدق ذلك.
آه أيها الرجل، ثق بهذا وحده،
كلّ النساء النائمات يستيقظن الآن، ويتحركن.
يوسانو أكيكو (1878-1942)[617]

امتزج نمو الوعي النسوي في اليابان في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بالتحدي الخارجي الذي واجهه البلد وبالتحولات الداخلية الأساسية التي حصلت في تلك السنوات. قاومت اليابان بنجاح كل الجهود الهادفة إلى استعمارها استعمارًا مباشرًا، لكن كان عليها أن تصارع القوة الاقتصادية للإمبريالية الغربية. وهذا ما سعت اليابان إليه، وذلك بتبني سياسة قائمة على التصنيع السريع والنمو الاقتصادي، وبإصلاح بناها

617- شاعرة يابانية مشهورة ومثيرة للجدل؛ مصلحة اجتماعية ورائدة نسوية ومؤلفة. [المترجم]

الداخلية لتناسب تلك السياسة. وضعت تلك التحولات الأساس لظهور الحركات الديمقراطية والنسوية.

كان لليابانيين اتصالات مع التجار البرتغاليين والهولنديين منذ القرن السادس عشر فصاعدًا. إذ وصل البرتغاليون إلى اليابان في عام 1542، وأسسوا مراكز تجارية وتبشيرية، لكن الحكومة اليابانية طردتهم في عام 1639. أما الهولنديون، الذين كانوا أكثر اهتمامًا بالتجارة منهم بالدين، فسُمح لهم بإقامة مركز تجاري. ونجحوا في إثارة اهتمام عدد من الدارسين اليابانيين بالتعليم الأوروبي، فذكر العالم الكونفوشيوسي الأصولي **شيبانو ريتسوزان** (1734–1807) عن الهولنديين أنه «حتى البرابرة العاجزين عن قراءة الكتب الصينية يمكن أن يمتلكوا القدرة على أن يستنتجوا من تجاربهم الشخصية ما هو صحيح لكل الجنس البشري»[618]. أصبحت دراسة الطب الهولندي أكثر أشكال «التعلّم من البرابرة» قبولًا، وتحول بعض الذين درسوا الطب إلى فروع أخرى من المعرفة. فعلى سبيل المثال، كتب الدارس **أوتسوكي جينتاكو** (1757–1827)، الذي أصبح طبيبًا، كتابًا مدرسيًا عن الدراسات الهولندية في عام 1783، وفي عام 1789، افتتح أول مدرسة باللغة الهولندية في اليابان، ضمت بين عامي 1789 و1826 94 طالبًا (مهتمين بالدراسات الطبية أساسًا)[619].

بذل الحكام (الشوغن)[620] جهودًا متعمدة لحصر تأثير الأجانب ونشاطاتهم في الموانئ التجارية مثل ناغازاكي، ولضبط النشاطات التبشيرية الأجنبية. نجحت هذه الجهود حتى عام 1853، عندما دخلت بعثة

618– انظر(Keene 1969: 29) .

619– انظر (Keene 1969: 25,30)

620– الحاكم العسكري أو الجنرال. [المترجم]

أميركية[621] البلد بالقوة؛ فأُنهيت الاحتكارات التجارية، التي كانت بيد البرتغاليين والإسبان والهولنديين، في ذلك الحين، وفُتح البلد للتجارة مع قوى أوربية أخرى. تزايد الرأي العام المعادي للأجانب وعدم الرضا عن الشوغن، ما أدى إلى عزله وتولي الإمبراطور مايجي السلطة، حيث حكم بين عامي 1868 و1912 («إصلاحات مايجي»). هدفت السياسات، التي اتبعت بعد ذلك، إلى بناء دولة حديثة قائمة على التطور الصناعي، وشملت إعادة تنظيم القوات المسلحة والبحرية، وتغييرات تعليمية، واقتباس الأفكار العلمية والتكنولوجية من الغرب. قُدمت جميع هذه التغييرات بحذر وعلى نحو تدريجي، لكي يمكن الحفاظ على الجوانب الأساسية من المجتمع التقليدي. في قَسَمٍ دستوري في عام 1868، عبّر عن الرغبة في التحديث ضمن البنى التراتبيّة القائمة، حثّ الإمبراطور الجديد الشعب على التخلي عن «كل الممارسات الخرقاء»، وأمر «بالبحث عن المعرفة في كل مكان من العالم، وهكذا يمكن أن نقوي أساس دولتنا الإمبراطورية». في إتباع خطط التحديث السريع على النمط الغربي في مجالات مختارة، خرجت اليابان من «عزلتها الإقطاعية إلى وضع غير مسبوق من النفوذ والقوة»[622].

أظهر **هاليداي** في دراسته عن الرأسمالية اليابانية كيف «عمل ديالكتيك الداخل والخارج» في اليابان في القرن التاسع عشر، مشيرًا إلى فتح البلد القسري للتجار الغربيين وكسر سياسة العزلة القديمة، إضافة إلى الاستجابات الداخلية لهذا الضغط الخارجي التي أدت إلى إصلاحات **مايجي**.

621- في عام 1853، دخلت أربع سفن تابعة للبحرية الأمريكية ميناء يوكوهاما الياباني، وأجبرت الشوغونات على فتح اليابان أمام العلاقات مع الغرب. [المترجم]

622- انظر (Panikkar 1955: 208)

> عندما اقتحمت البرجوازية الغربية اليابان بالقوة، أثارت أزمة سياسية واقتصادية معًا ... تضمّن هذا ... لا بناء دفاعات ضد بقية العالم وحسب، بل وتعبئة المجتمع المحلي وتحويله أيضًا – وهو ما عنى بدوره تعزيز نمط الإنتاج الرأسمالي وسيطرة البرجوازية[623].

حدثت هذه التطورات ضمن إطار تراتبي للتنظيم الاجتماعي، اعتبر الإمبراطور فيه مقدسًا، وما كان فيه تسامح مع أي معارض. كانت أيديولوجيا الدولة تقوم على تعزيز مفهوم «الدولة العائلة»: «أمّن النموذج الأخلاقي الكونفوشيوسي ذو النمط العائلي أساسًا حقيقيًا للمجتمع، ... وتكلم الأيديولوجيون اليابانيون عن الأمة بوصفها «عائلة ممتدة» مقدسة، حيث الإمبراطور فوق الجميع مثل رأس العائلة 'المقدسة التي لا تنتهك حرمتها'». كانت هذه الأيديولوجيا أساس النظام التعليمي الذي شدّد على طاعة الأبناء وامتثالهم، وسعى «إلى نقل الولاء العائلي إلى الإمبراطور، وذلك عبر المماثلة بين الولاء للإمبراطور وطاعة الوالدين»[624]. وكانت تعابير الوطنية والتعصب القومي، التي ميّزت السياسة اليابانية حتى العقود الأولى من القرن العشرين، مرتبطة بهذا الأمر.

ظهر تيار فكري إصلاحي ليبرالي خلال عصر مايجي، عكس رأي المثقفين والطبقات الوسطى الحضرية ورجال الأعمال. وقد طالبت المنظمة التي حملت اسم **الحركة من أجل الحرية والحقوق الشعبية** في عام 1874: بدستور مكتوب، وبجمعية وطنية. لكن دستور **مايجي** لم يقر إلا في عام 1889، متضمنًا إحداث مجلس نواب منتخب ومنح حقوق انتخابية محدودة للذكور ونظام مجلس وزراء؛ لكن منصب الإمبراطور استمر مقدسًا، لا

623- انظر (Halliday 1975: 22-3)

624- انظر (Halliday 1975: 41-2)

تنتهك حرمته. وقد استندت الحكومات المتعاقبة إلى إجماع آراء الأحزاب التي تمثل مصالح الرأسمالية، وارتبطت بأيديولوجيا محافظة أُسّست على: نزعة تسلطية، ومؤسسات منظمة وفق تراتب هرمي، وعقيدة قومية متطرفة، ونظام بطريركي.

وضع النساء

يجب فهم التعبير عن النسوية اليابانية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في سياق تلك التغيرات التاريخية. إذ تغير وضع النساء في اليابان على مرّ القرون. ذلك أنّ الأساطير اليابانية عن الإلهة الخالقة الأسطورية **إيزانامي**، والإلهة السامية إلهة الشمس **أماتيراسو**، تضمنت ربما ملامح مجتمع أمومي. تشير السجلات التاريخية إلى عديد من الحاكمات الأوائل؛ فبين عامي 147 و190 م، وقعت، كما يقال، حرب أهلية وفوضى إلى أن استعادت الملكة **هيميكو** القانون والنظام. وقد خلفتها قريبتها البالغة من العمر ثلاثة عشر عامًا. في القرنين الذي أعقبا عام 592م، حكمت اليابان ست إمبراطورات، لكن في القرن الثامن الميلادي، ختم حكم الإمبراطورة **كوكين**، التي لم تكن متزوجة، حكم النساء، وحُظر على النساء تولي العرش، وهو عُرف استمر حتى وقتنا الحاضر[625].

شهد عصر هيآن (794-1185) تقوية جهاز الدولة وصعود عائلات كبيرة، مثل عائلة **فوجيوارا**. وفي تلك الفترة، أسست العاصمة في كيوتو؛ وكانت أيضًا فترة تفوّق كبير في الفن والأدب. لعبت النساء دورًا مهمًا في السياسة وعلم الجمال في الطبقات الأرستقراطية؛ ومع أن احتكاكهن المباشر

625- انظر (Paulson 1976: 2-3)

مع العالم الخارجي كان محدودًا، فقد كنّ متعلمات وبارعات، حتى أن بعض أشهر الأعمال الأدبية في تلك الفترة كانت بقلم سيدات من البلاط؛ وكنّ عمومًا يكتبن باليابانية تمييزًا عن الصينية الأدبية التي كانت تُعتبر الأسلوب الملائم للرجال. تكشف السيدة **موراساكي شيكيبو** (970-1040)، وهي مؤلفة *حكاية جينجي*، التي حققت شهرة باعتبارها واحدة من أقدم الروايات في العالم (إضافة إلى تميزها)، في مذكراتها أنها، على الرغم من تلقيها تعليمًا شاملًا بعض الشيء، لم تتعلم الصينية؛ لكنها كانت واسعة الحيلة بما يكفي لأن تتعلمها باستراق السمع إلى دروس أخوتها. كاتبة أخرى شهيرة من تلك الفترة هي **سيي-شوناغون**، التي كتبت *مذكرات وسادة* في القرن العاشر، والذي يعتبر وصفًا بارعًا وحساسًا لحياة البلاط، وقد ألهم فيما بعد كثيرًا من الكتابات الإبداعية في اليابان.

وفي أثناء القرن الثامن الميلادي، أدخلت القوانين الاجتماعية القائمة على النظام العائلي الصيني إلى اليابان من خلال تبنّي قانون **تايهو**. أسست هذه القوانين نظام العائلة الأبوي، وتبنت المعتقدات الكونفوشيوسية فيما يتعلق بدونية النساء الطبيعية؛ وجسدت أيضًا المواقف التمييزية نحو حقوق النساء فيما يتعلق بالملكية والزواج والطلاق. استعادت النساء في فترة **كاما كورا** (1185-1333) بعض حقوق المُلكية، وحافظن على مكانة مهمة في المجتمع، لكن نمو الإقطاعية في فترة **موروماتشي** (1338-1500) وظهور أخلاق *الساموراي* الذكورية تسببا في فقدانهن موقعهن، بما فيه حقوق الوراثة والمُلكية[626].

ازدهرت الإقطاعية في اليابان في الفترة (1600-1868) (عهد

626- انظر (Paulson 1976: 8-10).

توكوغاوا). وقد وضع كُتّاب تلك الفترة -مثل: **كايبارا إيكن** (1631-1714)، مؤلف كتاب *أعظم تعليم للنساء*، وهو كتاب شعبي عن «الحكمة»- الأسس الفلسفية لخضوع المرأة للرجل:

> تملك المرأة خاصية **ين** (السلبية). **ين** هي من طبيعة الليل وهي معتمة. ومن هنا، ونتيجة مقارنتها بالرجل، فإنها تعتبر حمقاء، لا تفهم واجباتها الواضحة ... لديها خمسة عيوب في طبيعتها. هي متمردة وميالة إلى الغضب ومفترية وحسودة وغبية. ومن كل عشر نساء هناك سبع أو ثماني لديهن هذه النقائص ... لذلك، يجب أن تخضع لزوجها في كل شيء[627].

وضع «كتاب الحكمة»، متابعًا على هذا الأساس، قيودًا على نشاطات المرأة: «لا يجب أن تذهب إلا قليلًا إلى المعابد وغيرها من الأماكن التي يوجد فيها حشود كبيرة من الناس، وذلك حتى تبلغ الأربعين من العمر»[628]. وهناك من دافع عن التصور الكونفوشيوسي التقليدي عن دور المرأة في تلك الفترة: «بما أن العائلة مهمة، بكل ما للكلمة من معنى، فوظيفة المرأة بوصفها 'مُقدّمة الوريث' في بيئة الكونفوشيوسية والإقطاعية وعبادة الأسلاف حوّلتها، عشية إصلاح مايجي، عمليًا إلى كائن محروم من الحقوق القانونية»[629]. هكذا، كان نمو المؤسسات الإقطاعية مرتبط بانحطاط وضع النساء؛ وفي الفترة التي كانت الإقطاعية في أوجها، كانت تبعية المرأة للرجل لا تناقش؛ إذ كانت مجرد «رحم مستعار»[630]. وكانت المرأة المثالية تُصور على

627- مقتبس في: (Sievers 1983: 5)

628- انظر (Paulson 1976: 11)

629- انظر (Paulson 1976: 13)

630- انظر (Sievers 1983: 4)

هذا النحو: «يجب على المرأة ألّا تشوه وجهها بالغضب. ويجب أن تكون حيية في كلامها، وألّا تتجرأ على رفع الكلفة مع زوجها ... ويجب أن تتحمل دون شكوى»[631].

الحقبة الإصلاحية

بدأ التشكيك بتبعية النساء في اليابان في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، عندما اعتمدت إستراتيجيات النمو الرأسمالي وسياسات التحديث. وفي فترة مايجي الأكثر تحررًا، ظهر بعض الاهتمام بالحقوق الديمقراطية وتحرير المرأة. وقد أثيرت قضية حق النساء في التصويت في عام 1876، في جمعية مقاطعة هاماماتسو التي نشأت حديثًا، لكن لم يكتب لها النجاح. ولم تتضمن **حركة الحرية والحقوق الشعبية**، في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر، بعض العناصر المؤيدة لحق المرأة في التصويت فحسب، بل وقدّمت أولى الناشطات أيضًا.

هناك قضية أخرى عولجت في أثناء تلك الفترة، وأثرت في وضع المرأة هي البغاء. إذ تكلم المصلحون اليابانيون والأجانب بوضوح ضد البغاء؛ وتلقى حراكهم مساندة دراماتيكية بسبب حادثة وقعت في يوكوهاما في عام 1872، عندما توقفت السفينة ماريا **لوز**، وهي سفينة بيروفية، تقوم بتجنيد الرجال عمالًا والنساء عاهرات لأخذهم إلى أمريكا، وقد هربت إحدى العاهرات منها. بعد هذه الحادثة، أعلنت الحكومة أنها ضد البغاء، وألغت عقود العاهرات وديونهن غير المدفوعة للبيوت التي كنّ يخدمنها؛ وهكذا، حُررت كل العاهرات، لكن البغاء لم يعتبر غير شرعي. كانت ازدواجية الموقف هذه

631- مقتبس في: (Vavich 1967: 404)

قد تجلّت في وقت سابق في قرار الحكومة المتعلق بالمحظيات في عام 1870، إذ أعطيت المحظيات الحقوق ذاتها التي للزوجات الشرعيات[632].

عبّر العديد من المصلحين، ولا سيما أولئك الذين آمنوا بتحديث البلد و«تمدينه»، عن دعم حقوق النساء علنًا. فعلى سبيل المثال: نشر **إيواموتو زينجي** في عام 1885 مجلة باسم *تعليم النساء*، دافع فيها عن فكرة أن الغرب ربط مستوى الحضارة بوضع المرأة:

> إن ظروف النساء، في اليابان الحالية، سيئة إلى حدّ لا يمكن معه اعتبار اليابان بلدًا متمدنًا أو متحضرًا ... يجب أن نبذل جهدنا لتحسين ظروف النساء؛ فمن خلال دمج حقوق النساء الغربيات بالفضائل التقليدية لنسائنا، يمكن أن نقدّم نماذج من الكمال[633].

تعرّض نظام العائلة الياباني التقليدي -أيضًا- خلال عصر **مايجي** للنقد، لكن كان هدف الإصلاحيين استبدال العائلة الإقطاعية الممتدة بالعائلة النووية، التي كانت -في اعتقادهم- أكثر مواكبة للتطور الرأسمالي والقيم الليبرالية. استنكر **توكوتومي سوهو** (1863-1957)، وهو أحد أكثر الكتاب الليبراليين تأثيرًا في تلك الفترة (لكنه أصبح فيما بعد محافظًا شديدًا)، نظام العائلة التقليدي الاستبدادي باعتباره «أرضية مواتية لكل المفاسد والخنوع والنفاق والحسد والاغتراب والخيانة». وشدّد على انعدام الحرية للنساء، اللواتي كنّ يعاملن مثل «إماء طبيعيات» لبقية أفراد العائلة، ولم تكن لهنّ حياة مستقلة أو هوية خاصة بهن، مضيفًا أن النساء «لا يُعترف بهن كائنات إنسانية». آمن سوهو بقوة بالنزعة الفردية، وانتقد النظام العائلي

632- انظر (Sievers 1983: 13)

633- انظر (Vavich 1967: 406-7)

لتشديده على دعم الأقرباء والأكبر سنًّا («يجب أن يضحّي الشباب بنفسه من أجل معمّري اليوم»)؛ وجادل بأن المجتمع لا يمكن أن يتطور ما لم تُصلح البنى الأساسية للعائلة عبر تأسيس وحدات عائلية نووية، حيث يعيش الأبناء المتزوجون منفصلين عن أهلهم، وحيث تعود الملكية للأفراد وليس للعائلة كلها[634].

توحد العديد من الإصلاحيين في *الميروكوشا* (**جمعية ستة مايجي**)[635] في عام 1873. ومن خلال مجلة *ميروكو زاسشي* (مجلة ستة مايجي) والمحاضرات العامة، حاولوا أن يشرحوا الأفكار الغربية، ويكيّفوها مع أعراف المجتمع الياباني. كانوا على اتفاق مع النقد الغربي لوضع المرأة اليابانية، ووفقوا على أن «التقدير المتدني للنساء في اليابان سبب رئيسي في تخلفها ... إذا كان لإصلاح حقيقي أن يجري في المجتمع الياباني، فيجب أن يبدأ بالعائلة- ويجب أن تكون النساء في مركز التغيير»[636].

هاجم وزير التربية **موري آرينوري** (1874-1889)، وهو عضو **جمعية ستة مايجي**، اتخاذ المحظيات وازدواج المعايير الأخلاقية، ودافع عن الزواج التعاقدي القائم على المساواة؛ وساند تعليم المرأة، وكان مسؤولًا، في عام 1871، عن إرسال خمس فتيات إلى الولايات المتحدة الأمريكية للتعليم، «وهو عمل أثار دهشة في اليابان لدرجة أن أحد الكتاب اليابانيين المعاصرين يقارنه بوصول الإنسان إلى القمر»[637]. لكن، كان إرسال أولئك الفتيات

634- انظر (Pierson 1980: 208-9)

635- جمعية فكرية في عصر مايجي نشرت مجلة ميروكو زاسشي النقدية الاجتماعية، اقترحها رجل الدولة موري أرينوري في عام 1873، بعد ست سنوات على بداية إصلاح مايجي. [المترجم]

636- انظر (Sievers 1983: 18)

637- انظر (Pharr 1981: 17)

دون تحديد مهارات معينة كي يتأهلن بها، مؤشرًا على الطبيعة المرتبكة لسياسات الدولة بخصوص النساء؛ كانت الغاية أن يكنّ مجرد «طالبات في الحياة المنزلية الأمريكية» مدة عشرة أعوام. غير أن إحداهن، **تسودا أوميكو**، صارت مشاركة في حملة من أجل التعليم العالي للنساء[638].

تحدى الإصلاحي الفكري البارز **فوكوزاوا يوكيشي** (1833-1901)، وهو عضو آخر في **جمعية ستة مايجي**، الموقف الكونفوشيوسي من النساء؛ كان قد سافر في أول سفينة يابانية إلى أمريكا في عام 1859، وانضم إلى أول بعثة يابانية إلى أوروبا في الفترة 1861-1862، ليعمل مترجمًا لها. ولقي كتابه سييو جيجو (أشياء غربية)، الذي كتبه في عام 1866 نجاحًا شعبيًا، حيث قدّم فيه وصفًا تفصيليًا لكل جوانب المجتمع الغربي. وفي عام 1872، قدم التماسه الذي طالب فيه بالحقوق المتساوية والاستقلالية الشخصية والاحترام الذاتي. وسببت السطور، التي افتتح فيها كتابه *تشجيع التعلّم*، صدمة، حيث قال: «لم تخلق السماء إنسانًا فوق آخر ولا إنسانًا أدنى من آخر» -وهذا رفض للبنى والعلاقات التقليدية والتراتبية. وقد طبّق بعض هذه الأفكار في كتاباته عن النساء، بما فيها *مقالة عن النساء اليابانيات* في عام 1879، وفي *التعليم الأكبر الجديد للنساء* في عام 1897، والذي كان نقدًا لوضع النساء في المجتمع الياباني التقليدي (على خطى **جون ستيوارت ميل**). وبالطبع، أثارت وجهات نظره الكثير من المعارضة في الدوائر المحافظة.

عبّر **فوكوزاوا** أيضًا عن موقف جديد من الزواج، مؤكدًا على مفاهيم حرية الاختيار والزواج الأحادي، مدافعًا عن المساواة في الزواج وقبول الزواج الثاني للنساء وعن الأسر المنفصلة في مقابل العائلات المشتركة وعن

638- انظر (Sievers 1983: 12)

منح فرص للنساء كي يستفدن من تعليمهن[639]. وكان مهتماً على نحو خاص بتشجيع العائلة النووية وشجب ممارسات تعدد الزوجات. يقول في سيرته الذاتية:

> هناك أشخاص يعتقدون أن من السخافة أن تدافع عن إلغاء تعدد الزوجات ... أنا متأكد أن أغلبية الشعب في اليابان تقف إلى جانبي. لذا، فأنا عازم على العمل، طالما أنني على قيد الحياة، من أجل إلغاء هذه العادة الرديئة ... وسأحاول أن أجعل مجتمعي أفضل حتى لو كان في المظهر الخارجي فقط[640].

ومع أنه أدان الكونفوشيوسية، واقترح حقوقًا متساوية وتعليمًا للنساء، فقد كان ثمة تعارض بين نزعته الليبرالية في حقبة مايجي المبكرة ونزعته المحافظة فيما بعد. ففي كتاباته المتأخرة، لم يهاجم الصين فحسب، بل وأكّد على دور المرأة زوجةً وأمًّا، واتخذ مقاربة محافظة من تعليم المرأة.

طرح السجال بين مثقفي هذه المجموعة مسائل مهمة حول العائلة ودور النساء في المجتمع. وعلى الرغم من أن القضية الأساسية المتمثلة بمساواة المرأة لم تُمس، فقد أكّد السجال على الحاجة إلى تغيير أفكار مجتمع توكوكاوا المألوفة حول «عوالم» النساء. ومما له دلالته الكبيرة أن النساء سرعان ما بدأن، بعد هذا السجال بين المصلحين الرجال، بالحديث عن أنفسهن، والمشاركة في حركات من أجل الحقوق الاجتماعية والسياسية.

وقد أثير هذا السجال أيضًا بفعل ترجمات لبعض الكتّاب الإنكليز: ظهر كتاب شيلدون أموس *اختلافات الجنس*[641] في اليابان في عام 1878،

639- انظر (Paulson 1976: 14)

640- انظر (Fukuzawa 1968: 306)

641- Differences of Sex

وكتاب **جون ستيوارت ميل** *حول إخضاع النساء*[642] في عام 1879[643].
ناقشت الصحف الليبرالية في تلك الفترة مرارًا مسألة تحرير المرأة. هكذا أصبحت صحيفة *كوكومين نوتومو* الأكثر تأثيرًا، والتي أسسها **توكوتومي سوهو** في عام 1887، منتدى للسجال والنقاش الفكري خلال عصر **مايجي**، وقد عالجت «عمليًا كل جوانب المجتمع والثقافة الحديثين، من السياسة والاقتصاد والمشكلات الاجتماعية إلى الأدب والفن والعلم»[644]. كان وضع المرأة اليابانية موضوع سجال متكرر في الصحيفة، وقد صرّح **توكوتومي**، في افتتاحياته، أن الاهتمام بالإصلاح الاجتماعي لا معنى له ما لم يُؤخذ شرط النساء اليابانيات البائس في الحسبان:

> إننا نشفق في الحياة الإنسانية على الفقراء والجهلة والعميان، لكننا لم نتمكن حتى الآن من التعاطف مع نسائنا اليابانيات. إنهن يجمعن في أنفسهن كل خصائص أولئك الذين نتعاطف معهم على نحو عادي. من أفقر منهن؟ إذ حتى لو عشن في بيوت رائعة، ليس لديهن الحق في التملك. ومن الجاهل مثل جهلهن؟ بماذا يجب أن يشغلن عقولهن؟ وهنّ لا يستطعن أن يرين بعيونهن حوادث المجتمع. ولا أن يسمعن بآذانهن عن أوضاع العالم. التزاماتهن لا تتجاوز المطبخ[645].

على الرغم من وجود تيار ليبرالي ميال للإصلاح خلال عصر **مايجي** المبكر، عندما وصل الأمر فعليًا إلى صياغة تشريع حول القضايا التي تؤثر

642- On the Subjection of Wome

643- انظر (Siever's1983: 16)

644- انظر (Pierson 1980: 165)

645- انظر (Sievers 1983: 182-3)

في وضع النساء، ظهر تحيز محافظ قوي، وما بدا خطوة إلى الأمام في الشروط العامة (تشريعيًا) أثبت أنه خطوتين إلى الوراء فيما يخص النساء. إذ لاتباع نموذج غربي من الديمقراطية البرلمانية، على سبيل المثال، اعتمد دستور في عام 1889، ونصّ على وجود جمعية وطنية وانتخابات على أساس حزبي. لكن، في عام 1890، أقرّ قانون حفظ السلم لضبط النشاطات الهدامة وقمعها. عُدّلت المادة الخامسة من القانون الخاص بحفظ الأمن لتضم النساء إلى غير المؤهلين للمشاركة في السياسة.

هكذا، لم تحرم النساء من الانضمام إلى الأحزاب أو الجمعيات السياسية فحسب، بل ومن رعاية الاجتماعات السياسية أو حضورها أيضًا. وكان هذا يعني أن نشاطات كنشاطات اتحاد الاعتدال المسيحي النسائي (الذي أُسس في عام 1886) هي الوحيدة المتاحة لهن.

وبالمثل، صيغ قانون مايجي لعام 1898 كي يحمي النظام العائلي القائم، ويدعم المفاهيم اليابانية التقليدية عن الأخلاق والولاء البنوي. كانت موافقة الأب لازمة لتسجيل الزواج؛ واعتُبِر قيام النساء بالزنا جريمة جنائية ومدنية؛ وأعطيت حقوق الطلاق للنساء، لكن الوصاية على الأطفال بقيت للزوج؛ وتمتعت المرأة بحقوق الملكية، لكنّ التحكم بتلك الملكية بقي بيد الزوج. ومع ذلك، فإن قضية حقوق المرأة نوقشت في أثناء تلك الفترة، وكان مناصرو حقوق المرأة الذكور قادرين على التعبير عن وجهات نظرهم علانية.

إصلاح اللباس في اليابان

مع الغربنة، حصل إصلاح اللباس في كل آسيا، نبذ الرجال والنساء من الطبقة الوسطى ملابسهم التقليدية وطرقهم في حلاقة الشعر، واتبعوا

الأنماط السائدة في أوروبا. حاولت الحكومة منذ السنوات المبكرة من عصر مايجي أن تتدخل في هذا الميدان الخاص، لكن بطرق مختلفة للرجال والنساء. قاد الإمبراطور نفسه الحركة بأن قصّ شعره على الطريقة الغربية، وحثت الحكومة *الساموراي* أصحاب الشعر الطويل على أن يقصوا شعورهم، وهو ما ربط بين الشعر القصير «والمواقف التقدمية والاستعداد الشخصي لتقبل تغيير كبير من أجل البلد»[646]. كانت هذه التغيرات للرجال فقط، وعندما نهضت إحدى المنظمات لتدافع عن الشعر القصير للنساء في عام 1871، اعتبرت الحكومة (في عام 1872) أن النمط الجديد من الشعر القصير للنساء غير قانوني، وحتى النساء اللواتي قصصن شعرهن لأسباب صحية وجب عليهن أولًا أن يحصلن على موافقة الحكومة. وللتشديد على هذه النقطة ظهرت الإمبراطورة، في عام 1873، علنًا بالمظهر المقبول للنساء، أي بشعر طويل وأسنان غير مسودة وحواجب طبيعية (بدلًا من المحلوقة). لكن نساء كثيرات في حركة الحقوق المتساوية، لم يتحدّين الحظر بقصّ شعرهن فحسب، بل وتخلّين عن *الكيمونو* التقليدي، واخترن الملابس الغربية. كما تلاحظ سيفرز:

> إن حظر الشعر القصير للنساء ... هو واحد من أهم السياسات المتعلقة بالنساء وأكثرها كشفًا في عصر مايجي المبكر. إلى درجة يمكن معها النظر إلى قص النساء شعرهن قصيرًا، إذا جاء تلقائيًا، بوصفه محاولة حقيقية للانضمام إلى القوى التقدمية التي تحاول خلق يابان جديدة، وإنكار الحكومة لحقهن في فعل ذلك كان أيضًا إنكارًا لحقهن في المشاركة والإسهام فعليًا في ذلك التغيير. في الحقيقة، يُمكن النظر إلى ذلك بوصفه رسالة رمزية إلى نساء اليابان كي

646- انظر (Sievers 1983: 14)

يصبحن مستأمَنات على الماضي بدل أن يكنّ رائدات، مع الرجال، لمستقبل ما مجهول[647].

إضافة إلى المعارضين، تبنّى رجال الطبقة البرجوازية ونساؤها، مدفوعين برغبتهم في أن يظهروا حسب الزي الدارج، اللباس الغربي. ومع أواخر القرن التاسع عشر، انتشر نمط الحياة الغربية بين أولئك الذين ينتمون إلى «المجتمع الراقي». لكن نقد التقليد الوضيع للغرب جاء من بعض المصلحين. على سبيل المثال:

> انتقد الكاتب **توكوتومي سوهو** التشديد الذي أولاه قادة مايجي، لخلق انطباع طيب لدى الأجانب، بتبني الأشكال الخارجية والمنتجات المادية للمجتمعات الغربية وإهمالهم الجوانب الروحية والأخلاقية الأهم في الحضارة الغربية. وشجب انشغالهم بتقليد الزخارف من مثل أنماط اللباس والنظام الغذائي والكياسة الاجتماعية، وانغماسهم في تلك الأشياء السطحية مثل الرقص والحفلات التنكرية وسباقات الخيل ... واشتكى من أن قادة الأمة كانوا يقدمون لهم نماذج من العبث والتبذير ... ويستوردون البضائع الغربية الفاخرة ... كالمشروبات الروحية والتبغ والقبعات والمخرمات للسيدات[648].

تبنّت نساء الطبقة البرجوازية الأزياء الرائجة والكياسة الاجتماعية السائدتين في أوروبا في ذلك الوقت. حتى **توكوتومي سوهو** وزوجته شعرا أنهما مجبران على اتباع الموضة، على الرغم من اعتراضات **توكوتومي** النظرية عليها، يصف بييرسون المشهد:

647- انظر (Sievers 1983: 15)

648- انظر (Pierson 1980: 161)

خرجت في بعض المناسبات برفقة زوجها لحضور ولائم رسمية كبيرة على النمط الغربي وحفلات راقصة كانت تقام للاحتفال بمناسبات الدولة المهمة، كتلك التي أقامها رئيس الوزراء عند إعلان الدستور في شباط/ فبراير 1889. حيث لبست ثوبًا نسائيًا عالي القبة من الطراز الفيكتوري، مستكملًا بمظلة خفيفة للوقاية من الشمس وحذاء نسائيًا طويلًا ذي أشرطة، وتمكنت بذلك من أن تقابل سيدات «المجتمع الراقي» وزوجات الموظفين الحكوميين والجالية الأجنبية المقيمة، الذين عُقدت مناسبات عديدة -من هذا القبيل- حتى يستمتعن بها[649].

التعليم والغربنة

آمن قادة مايجي أن إستراتيجيات التحديث تقتضي تعليم النساء، لكن كانت الغاية من التعليم الذي تخيلوه، هي أن يساعد العائلة التقليدية، وذلك بإنتاج ما كان معروفًا شعبيًا بـ*ريوساي كيمبو*، ومعناه زوجات طيبات وأمهات حكيمات. وفي عام 1872، صدر قانون تعليمي بهدف إنجاز محو كامل للأمية. ورد فيه: «على امتداد الأمة -النبلاء ... والمزارعون والحرفيون والتجار والنساء والأطفال- يجب ألا يُوجد، من الآن فصاعدًا، عائلات غير متعلمة في المجتمع، ولا أعضاء غير متعلمين في العائلة».[650] أعدّ هذا القانون لخلق نظام تعليمي وطني للصبيان والبنات، لكن التعليم الثانوي للفتيات كان ذا سوية منخفضة، وكان يشدّد على «تنمية الأخلاق الوطنية ورعاية الفضائل الأنثوية»[651]. أسست الحكومة في عام 1872، مدرسة طوكيو

649- انظر (Pierson 1980: 161)

650- انظر (Koyama 1961: 21-3)

651- انظر (Paulson 1976: 15)

للبنات، وكان منهاج الدراسة فيها واسعًا؛ وكان مقررًا للفتيات في المدرسة أن يدرسن أيضًا كتاب **فوكوزاوا** *أحوال الغرب* وأعمال يابانية أخرى، لكن المدرسة أغلقت فجأة في عام 1877[652]. مع أن القانون جاء ليؤمّن التعليم للإناث، لم تكن هناك محاولة منظمة لإقامة أمكنة كافية للفتيات، أو لإقناع الآباء بضرورة تعليم الفتيات. وفي الحقيقة، بدءًا من ثمانينيات القرن التاسع عشر فصاعدًا، تغيرت السياسات التعليمية عمومًا من النزعة الإصلاحية الليبرالية المبكرة إلى نزعة محافظة: «مورست رقابة عن كثب على المواد والنصوص لإزالة التأثير الغربي غير المرغوب فيه. وبدلًا من أن يعمل المعلمون بوصفهم مربين مستقلين، تحولوا إلى موظفين رسميين ... ولم يكن التعليم من أجل الطلاب، بل من أجل البلد»[653].

بدأ المبشرون، الذين كانوا ناشطين أيضًا، بافتتاح المدارس للفتيات منذ عام 1870 فصاعدًا، وكانت المدارس تحظى بالشعبية بسبب مناهجها الأكثر تقدمًا. في عام 1876، أسست مدرسة طوكيو النظامية للنساء لتأهيل المعلمات للمدارس الابتدائية، وبحلول عام 1900، باتت النساء يشكلن 15 في المئة من معلمي المدارس الابتدائية المختلطة، وارتفعت النسبة إلى 33 في المئة بحلول 1927. وبحلول عام 1910، كان التعليم الابتدائي العام قد أنجز تقريبًا. إذ، في حين حضر 40 في المئة من الصبيان و15 في المئة من الفتيات إلى المدارس الابتدائية في عام 1873، فإن هذه الارقام وصلت في عام 1910، إلى نحو 99 في المئة للصبيان وأكثر من 97 في المئة للبنات. وأصبحت الحاجة إلى تعليم الفتيات بعد المرحلة الابتدائية قضية ملحة، وفي عام 1899، أسس التعليم المتوسط للفتيات بموجب قانون

652- انظر (Sievers 1983: 12)

653- انظر (Pierson 1980: 210)

المدارس العليا للفتيات. ومرة أخرى، تثير الإحصائيات الإعجاب. إذ في عام 1872، من بين 1779 طالبًا، ممن تلقوا تعليمًا متوسطًا، لم يكن هناك سوى 36 فتاة، أو ما نسبته 2 في المئة؛ لكن بحلول عام 1910، كانت النسبة 26 في المئة، وارتفعت إلى 37 في المئة في عام 1920. في عام 1900، أسست تسودا **أوميكو** (وهي إحدى النساء اللواتي أرسلن للدراسة في أمريكا في عام 1871) كلية للنساء، وأسست الطبيبة **يوشيوكا يايوي** أول كلية طبية للنساء في عام 1900. وفي عام 1901، أسست **ناروز جينزو** الجامعة اليابانية للنساء، وبحلول عام 1913، أعطي عدد قليل من النساء أماكن في بعض الجامعات الإمبراطورية، لكن دخول النساء الجامعات البارزة في طوكيو وكيوتو بقي محظورًا. حتى الحرب العالمية الثانية، لم يكن هناك سوى 40 امرأة في الجامعات الإمبراطورية بالمقارنة مع نحو 30 ألف رجل[654].

رمت اليابان إلى تحقيق التعليم الابتدائي العام للفتيات، لكن مع تشديد كبير على إنتاج زوجات وأمهات طيبات، وقد عُززت هذه السياسات في ظل نمو النزعة القومية المحافظة في أثناء الحرب الروسية-اليابانية (1904-1905) وما بعدها[655]. عمل التعليم في مدارس الفتيات على تشجيع وجهات نظر تقليدية بشأن دونية مكانة المرأة، وتخليد القيم الإقطاعية، مقدمًا بذلك مثالًا على أن التربية، *بدل أن تكون عاملًا محررًا للنساء، فإنها فعليًا قادت إلى العكس*. تثير **كوياما** نقطة مهمة حول النتائج السلبية على أفقر النساء اللواتي فقدن سلطتهن السابقة نتيجة الأفكار البطريركية التي أصبحت أوسع انتشارًا:

جنبًا إلى جنب مع سلطة البطريرك، كانت الزوجة تملك سلطة

654- انظر (Paulson 1976: 16)

655- انظر (Mouer 1976: 164)

يمنحها لها البطريرك ... «سلطة ربة المنزل» المبنية على العرف وعلى السلطة التي تمارسها هي ... في رعاية استهلاك العائلة ... كان دور الزوجة، بين الناس العاديين ... ينظر إليه على أساس إنتاج (العائلة) ... وشكّل نوعًا من العرف الاجتماعي ... *ويمكن القول إن الناس العاديين باتوا مراعين للمفهوم البطريركي السلطوي عن العائلة في عصر مايجي عندما انتشر التعليم، وعندما تغلغلت الأعراف القانونية والأخلاقية في كل أجزاء المجتمع الياباني*[656].

خلق توسع التعليم بعض فرص العمل الإضافية للنساء. ظهرت المعلمات في المشهد في عام 1875، وتبعتهن الطبيبات والممرضات (1885)، ثم عاملات مقاسم الهاتف وكاتبات الاختزال (1889)، وعاملات المصارف والمكاتب (1900)، وجلب توسع الصناعة في بدايات القرن العشرين أعدادًا كبيرة من العاملات إلى العمل في المصانع[657].

النساء في قوة العَمل

كان تأسيس قطاع صناعي حديث واحدًا من العناصر الأساسية في محرك حكومة مايجي لتحديث اليابان. وكان هناك إدراك مبكر جدًا أن الصناعات الخفيفة، ولا سيما الغزل والنسيج، يمكن أن تصبح منافسة في السوق العالمية إذا تمكنت من الاستفادة من العمل النسائي الرخيص. إضافة إلى ذلك، كانت تلك الصناعات تتطلب رأسمالًا قليلًا، ويمكن، في الواقع، أن تولّد الموارد اللازمة لتطوير الصناعات الثقيلة كثيفة رأس المال. أنشأت الحكومة

656- انظر (Koyama 1961: 34)؛ التوكيد مضاف.

657- انظر (Koyama 1961: 98ff)

أول مصنع متقدم تكنولوجيًا للغزل والنسيج في عام 1883، وسرعان ما حذا رجال أعمال القطاع الخاص حذوها. وكانت السياسات الحكومية الجديدة قد خلقت أصلًا اضطرابات في الأنماط الزراعية التقليدية للريف؛ وهكذا أصبحت بنات العائلات الريفية المفقرة متاحات لتشغيلهن عاملات في المعامل.

كان اجتذاب النساء إلى العمل في المصانع سريعًا جدًا، حتى أنه بحلول عام 1876 شكلت النساء 60 في المئة من قوة العمل الكلية؛ واستمرت هذه النسبة حتى عام 1912، بل وحتى بداية الحرب العالمية الثانية. في عام 1894، على سبيل المثال، كان هناك نحو 6000 مصنع، تستخدم 239,000 امرأة (62 في المئة من قوة العمل الإجمالية في المصانع)، بينما في عام 1907، وصل العدد إلى 11,400 مصنع تستخدم 400,000 امرأة (60 في المئة)[658].

كان الجزء الأكبر من قوة العمل النسائية يعمل في صناعة النسيج، مع أن أعدادًا كبيرة من النساء كانت أيضًا تعمل في مناجم الفحم ومصانع الكبريت. شكلت النساء الشابات العازبات من العائلات الفقيرة في الريف الكتلة العظمى من قوة العمل تلك. حيث كنّ يسكنّ في مهاجع تشبه السجون، ويجبرن على العمل مدة 15 ساعة يوميًا لفترة محدودة. كانت ظروف العمل وأنظمته قاسية جدًا. حيث كانت صحة النساء العاملات وحيويتهن تستنزف بسرعة كبيرة لدرجة أن المعدل النموذجي لتغير قوة العمل السنوية في معامل المايجي كان 50 في المئة[659].

استنسخ نظام التعاقد مع العائلة من أجل عمل النساء، مع تأمين

658- انظر (Sievers 1983: 50, 206)

659- انظر (Sievers 1983: 65)

السكن في مهاجع تابعة للمعامل، البنى العائلية التقليدية، حيث تتولى إدارة المعمل دور الأب. وكان متعارفًا عليه أيضًا أن عمل النساء مؤقت، وأنه مجرد فرصة لزيادة دخل الأسرة قبل الزواج. لكن خلف هذا المظهر الأبوي المخادع، كانت توجد أشكال قاسية جدًا من الاستغلال. هكذا، كان معظم العمال يختارون الهرب من تلك الظروف، ودُفع البعض إلى الانتحار. لكن سرعان ما تعلّم أولئك الذين استمروا في العمل أن ينظموا أنفسهم، وأن يستخدموا سلاح العمال الأمضى: الإضراب عن العمل. هكذا حصل أول إضراب في اليابان في حزيران/ يونيو 1886، في معمل أماميا للحرير في كوفو، عندما أضربت مائة عاملة احتجاجًا على اقتراح المالك بزيادة عدد ساعات العمل وتخفيض الأجور. سوّي الإضراب بعد أربعة أيام، بأن سحب المالك اقتراحه. شجع النجاح الجزئي لذلك الإضراب عاملات أخريات، فحدثت أربعة إضرابات على الأقل في عام 1886 وعدد متزايد في السنوات اللاحقة. على الرغم من وصم عاملات المصانع أولئك بأنهن «فتيات مزارع جاهلات»، فقد كنّ، كما تؤكد سيفرز «رائدات الحركة العمالية اليابانية الحديثة»[660]. في الواقع، تحمّلت النساء اليابانيات الكلفة الاجتماعية للتصنيع السريع في اليابان.

على أية حال، لم يسهم دخول النساء في قوة العمل، حتى بهذه الأعداد الكبيرة، بأي طريقة مهمة في تغييرات دور النساء التقليدي أو منزلتهن. ربما يعود أحد الأسباب إلى نقص الاحتكاك بين العاملات اللواتي كنّ يعانين من أقسى اضطهاد ممكن، وبين الناشطات النسويات اللواتي كنّ يعملن من خلال الحزب الليبرالي. إضافة إلى ذلك، في حين كانت العاملات يمثلن أكثر من نصف قوة العمل الصناعية، فإنه لم يكن هناك تقريبًا أي نقابات عمالية

660- انظر (Sievers 1983: 79)

بين أولئك العاملات، وحتى في فترة التطور السريع لنقابات العمال بعد عام 1918، لم تمثل النساء العضوات سوى 1 في المئة من جميع العاملات[661].

النساء في حركة الحقوق الشعبية

إن طبيعة إصلاحات مايجي وطبيعة حركة التحديث (التي كانت حديثة في بعض جوانبها ومحافظة في بعضها) قادا إلى تطور معارضة سياسية –على مستوى الأمة– للأوليغارشية التي كانت تحكم اليابان. كانت تلك الحركة تُدعى جييو مينكين *آندو* (الحركة من أجل الحرية والحقوق الشعبية)؛ وكانت تطالب بتقاسم السلطة السياسية بين جميع طبقات السكان، واعترضت على الضرائب دون تمثيل سياسي، ودعت من أجل دستور يؤسس لمؤسسات سياسية تمثيلية. أسست الحركة نفسها على نظرية الحقوق الطبيعية، وحظيت بإعجاب الساموراي الذين فقدوا موقعهم ذا الامتيازات والفلاحين والتجار الذين كانوا يحاولون إيجاد مكان لهم ضمن إطار سياسات التحديث[662].

لم يهتم قادة حركة الحقوق الشعبية الأوائل بحقوق النساء ولا بإشراكهنّ في نشاطاتهم. لكن، بحلول عام 1878، نشأت الحاجة إلى مدّ الحركة إلى طبقات اجتماعية جديدة وإلى مناطق جديدة. وكانت نتيجة هذه المبادرة موقف جديد اتجاه النساء، واعتبارهن قوة يجب تعبئتها. لكن، بدأت النساء، بالتزامن يرين أن نظرية الحقوق المدنية تنطبق على ظروفهن، وأن تلك المبادئ مثل «لا ضرائب دون تمثيل» يجب أن تُطبق على النساء كما الرجال.

رفعت كوزونوز كيتا هذه القضية على نحو مثير في عام 1872؛ كان

661- انظر (Koyama 1961: 121)

662- انظر (Sievers 1983: 26-7)

عمرها 45 سنة، وقد أجبرت على أن تأخذ على عاتقها ملكية زوجها والتزاماته الضريبية عند وفاته. ربطت قضاياها بين حقوق الملكية وحقوق الانتخاب والتفاوتات الجندرية. كتبت رسالة احتجاجية إلى السلطات، ستصبح لاحقًا وثيقة ذات انتشار واسع، جاء فيها:

> نحن النساء اللواتي نرأس أسرنا يجب أن نستجيب لمطالبات الحكومة مثل رؤساء الأسر العاديين الآخرين، لكن، ولأننا نساء، فنحن لا نتمتع بحقوق مساوية. ليس لنا الحق في التصويت لممثلي المجالس المحلية، ولا أن نتصرف بوصفنا ضامنات قانونيات في مسائل الملكية، حتى لو كنا نملك الصكوك القانونية لذلك الغرض ... هناك تجاهل تام لحقوقي، بالمقارنة مع حقوق رؤوس العائلات الرجال. وما يستحق الشجب أكثر من كل ما عداه، هو أن المساواة الوحيدة التي أتقاسمها مع الرجال الذين يرأسون عائلاتهم هي الواجب الثقيل المتمثل بدفع الضرائب[663].

كان لاحتجاج **كوزونوز** أثرًا واسعًا. وأصبحت رمزًا لمساعي المرأة اليابانية لرفع صوتها في المسائل التي تؤثر فيها، وأجبرت فعلًا قيادة حركة الحقوق الشعبية أن تُعيد التفكير في موقفها من قضايا النساء.

كيشيدا توشيكو

أحد الجوانب المثيرة في نمو حركة الحقوق الشعبية، وخلفها الحزب الليبرالي، هو في أعداد النساء اللواتي أصبحن ناشطات سياسيًا، وكانت الأبرز بينهن **كيشيدا توشيكو**. بما أنها منحدرة من عائلة تجارية غنية في

663- انظر (Sievers 1983: 29)

كيوتو، فقد اختيرت وصيفة لزوجة الإمبراطور مايجي على أساس ما حظيت به من شهرة لجمالها وذكائها؛ وقد وجدت مناخ البلاط غير ملائم، فتركته بعد سنتين، متذرعة باعتلال صحتها. وُصفت كيشيدا في سن العشرين بأنها «مثالية بإيمانها المتفائل بإمكانية الإصلاح الاجتماعي القائم على رأي عام مستنير». كانت متأثرة بالمفكرين الليبراليين الغربيين مثل سبنسر والاشتراكي الفرنسي جان جوريس، وكانت مطلعة على الحملة من أجل حق النساء في الاقتراع في الغرب؛ وشعرت أن «استثناء النساء من مهمات بناء الأمة لم يكن عقلانيًا، إلى درجة أن ذلك الاستثناء كان يعني استمرارًا لـ «احترام الرجال واحتقار النساء»، وغير أخلاقي أيضًا»[664].

تكلمت كيشيدا لأول مرة على منبر للحزب الليبرالي في عام 1882 في أوساكا، وبعد ذلك ظهرت في اجتماعات عامة في كل أنحاء اليابان. تكلمت عن قضايا المرأة ومشكلات النساء اليابانيات. وكان عنوان خطاب ألقته في مدينة أوكاياما، «الحكومة تتسلط على الشعب؛ والرجال يتسلطون على النساء». كانت القضايا التي شددت عليها كيشيدا هي القضايا نفسها التي أثارتها النساء في بلدان آسيوية أخرى. إذ طالبت بأن تمتلك النساء فرصًا مساوية في التعليم وأن يحصلن على تأهيل في المهارات العملية التي تُمكنهن من الاستقلال الاقتصادي. ودافعت عن قواعد جنسية تنطبق بالتساوي على الرجال والنساء وعن المساواة في القانون فيما يتعلق بالحقوق المدنية وحقوق الملكية. سجّلت فوكودا هيديكو، وهي نسوية بارزة لاحقة، الأثر الذي أحدثته كيشيدا في غيرها من النساء:

> لم أكن قادرة، وأنا أستمع إلى حديثها، وهي تلقيه بذلك الأسلوب الخطابي المدهش، على أن أكظم غيظي وسخطي ...

664- انظر (Sievers 1983: 35)

وبدأت حالًا في تنظيم النساء وبناتهن ... والقيام بمبادرة في شرح الحقوق الطبيعية والحرية والمساواة والدفاع عنها ... ودعوة أولئك اللواتي لديهن غاية سامية إلى قضيتنا، بحيث يمكننا، على نحو ما، أن نجيش الشغف لتحطيم العادات القديمة الفاسدة فيما يتعلق بالنساء[665].

شُكّلت مجموعات نسائية عديدة بإلهام من كيشيدا، مثل جمعية تثقيف النساء في كيوتو. وكانت ماهرة مهارة خاصة في مواجهة الحجج التقليدية حول «الدونية المتأصلة» في النساء. جادلت كيشيدا بأن «قبول حق هؤلاء الذين يملكون قوة أعلى في أن يسيطروا على من هم أضعف منهم، سواء أكانت سيطرة الرجل على المرأة، أو أمة غربية على أمة آسيوية، هي حجة للهمجية، وليست للتمدن». وكذلك علقت ساخرة: إذا كان يجب قبول فكرة تفوّق القوة العضلية، فإن مصارعي *السومو* يجب أن يحتلوا أعلى المواقع في الدولة. وفي مواجهة الحجج حول دونية المرأة عقليًا، فإنها لم تستشهد بالسيدة موراساكي فقط، بل وبنساء غربيات مثل مدام دي ستيل وإليزابيت باريت براونينغ، وصرحت أن أي دونية حاضرة هي مجرد نتاج لنظام منع النساء من الاستفادة من التعليم[666].

اعتقلت كيشيدا، وسجنت لمدة أسبوع نتيجة كلمة ألقتها في أوتسو في تشرين الأول/ أكتوبر 1883؛ وصفت سيفرز محاضرتها هناك، والتي كانت بعنوان «بنات محبوسات في صناديق»، بأنها «أحد الهجومات المبكرة على النظام العائلي الياباني على لسان امرأة»[667]. وفي سياق هذا الخطاب، قارنت

665- انظر (Sievers 1983: 36)
666- انظر (Sievers 1983: 39)
667- انظر (Sievers 1983: 41)

الموقف الياباني غير المحبّذ للبنات بزراعة زهور في الملح. في تلك الفترة، كان نشاط النساء السياسي واسعًا. لكن تزايد شعبية حركة المعارضة جعل الحكومة تكثف اضطهادها للحزب الليبرالي وقادته. وبات الحزب نفسه فريسة نزاعات داخلية، وفي عام 1884، أعلن القادة حلّه. شكّلت هذه خيبة أمل كبيرة للنساء اللواتي استخدمن منابره لطرح قضايا المرأة، لكنها لم تعنِ توقفًا كليًا لنشاطاتهن. هكذا، تحولت كيشيدا، على سبيل المثال، إلى الصحافة، وكتبت مرارًا للعديد من الصحف النسائية. وكانت مشاركة النساء في حركة الحقوق الشعبية مهمة جدًا للتطورات اللاحقة. لقد أظهرت قدرة النساء اليابانيّات على صوغ مطالبهن والتعبير عنها والنضال من أجلها، وقد رفعت وعي النساء بوضعهن السيء وبالأسباب الكامنة وراءه.

من الإصلاح الاجتماعي إلى النسوية

هكذا، أظهرت مجموعتان من النساء معارضتهما للنظام المؤسَّس: اللواتي طرحن قضايا النساء من خلال حركة الحقوق السياسية، واللواتي عبّرن عن احتجاجهن في أماكن العمل. بعد ظهور قوة النساء الكامنة على هذا النحو، اتخذت الدولة خطوات لكبح أي تطورات إضافية. هكذا، أصبح محظورًا على النساء في عام 1890، ومن خلال تعديل القانون الخاص بحفظ الأمن، أن ينضممن إلى الأحزاب السياسية، أو أن يشكلن جمعيات أو مجموعات سياسية، أو أن يحضرن اجتماعًا تعتبره السلطات المختصة سياسيًا. يرى الباحث الياباني **ماروكا هيديو** «علاقة واضحة بين هذه الحوادث وتعديل القانون، ولا سيما بين الإضرابات العمالية والتقييدات الجديدة»[668].

668- انظر (Sievers 1983: 206)

وهكذا، فإن تدخل الدولة في توجيه خطوات التغير الاجتماعي وكبحها أصبح أشد. ومع أن أساس تلك التقييدات، ولا سيما ما يتعلق بالنساء، كان يكمن -غالبًا- في شروط القيم الكونفوشيوسية التقليدية، فإن البنى التي طوّرت جاءت على غرار بنى سياسية تسلطية. مع تشديد القيود على وسائل التعبير السياسي، اتحدت بعض النساء المتحدرات من الطبقة الوسطى -معلمات وصحفيات ومثقفات، ومعظمهن من خلفية تعليمية مسيحية- معًا في عام 1886 ليشكلن الجمعية النسائية للإصلاح في طوكيو. ركّزت القضايا الرئيسية التي رفعتها الجمعية على نظام المحظيات والبغاء، إذ اعتبرتها شرورًا اجتماعية بحاجة إلى إصلاح. وإن الفضل يعود إلى الإصلاحيات في أنهن نظرن إلى هذين الشرين باعتبارهما مترابطين مع الظلم الجنسي من جانب الرجال. وكما تقول **سيفرز**، كن يجادلن بأن «أي بيت مازال نظام المحظيات قائمًا فيه، ليس بيتًا يشجع البغاء فحسب: بل هو مركز للبغاء»[669]. طرحت الجمعية هاتين الفكرتين على المستوى الوطني في عام 1887، ونفّذن حملتهن بواسطة المحاضرات والمقالات.

بعد إقرار القانون الذي يحظر مشاركة النساء في السياسة في عام 1890، فإن منتديات مثل **جمعية الإصلاح** كانت المنظمات الوحيدة التي يمكن من خلالها طرح قضايا النساء. في الجدال ضد المحظيات والبغاء، وفي تحدي وضع النساء الدوني، كانت جمعية الإصلاح تقوم بمهمة سياسية إلى حد بعيد؛ لكن هذا الجانب من عملها لم يكن تطويره ممكنًا تمامًا ضمن المزاج المحافظ الذي كان مسيطرًا على اليابان في أثناء تلك الفترة. ومع مرور الوقت، أخذت جمعية الإصلاح تنقل اهتمامها إلى أعمال الإنعاش الاجتماعي، ولا سيما الإغاثة في أوقات الكوارث كالزلازل والأعاصير. كانت الحرب مع الصين

669- انظر (Sievers 1983: 97)

في عام 1894 عاملًا آخر عزز النزعات المحافظة، وساعد في إزاحة الاهتمام عن الانقسامات الداخلية. وكان تشكيل الجمعية الوطنية للنساء في اليابان في عام 1901 أحد الأمثلة على هذه الظاهرة. كان هدفها الظاهري «مواساة عائلات ضحايا الحرب وأن تعزز في النساء مسؤولياتهن الوطنية»[670]، لكنها سرعان ما أصبحت أداة بيد الدولة لإبقاء النساء في دورهن التقليدي.

وجدت بعض النساء اللواتي كنّ ناشطات في حركة الحقوق الشعبية أن نشاطات جمعية الإصلاح غير ملائمة أبدًا، واجتذبتهن الجماعات الاشتراكية والفوضوية. حيث انضمت **فوكودا هيديكو**، مع نساء أخريات، مثل **سوغايا إيواكو وماسوكا فوميكو**، إلى الجمعية الاشتراكية. حيث كنّ مهتمات بالاشتراكية من وجهة نظر نسائية، ونجحن في إثارة قضايا المرأة وتوضيحها في صحف الجمعية.

خلقت بداية الحرب ضد روسيا في عام 1904 بعض الصعوبات للاشتراكيين، وكان القمع الحكومي عاملًا ثابتًا في عملهم. مع ذلك ثابرت الاشتراكيات، بقيادة **فوكودا**، على نشاطاتهن التي كان أبرزها إطلاق حملة في عام 1905 لإلغاء التقييدات التي فرضتها المادة الخامسة من قانون حفظ الأمن في عام 1890 على النساء. وصفت **سيفرز** هذه الحملة بأنها «المكافئ النسائي الياباني لحركة المطالبة بحق الاقتراع»[671]. لكن الجماعة الاشتراكية انشقت نتيجة اختلافات أيديولوجية وشخصية؛ كما كانت فصائلها المختلفة عرضة لمضايقات الشرطة المستمرة، وذلك باعتقال قائدات المجموعات وإغلاق صحفهم على نحو متكرر. في هذا المناخ قررت **فوكودا** في عام 1907، أن تُطلق مجلتها *سيكاي فوجين* (نساء العالم). وعرضت افتتاحية

670- انظر (Sievers 1983: 114)

671- انظر (Sievers 1983: 122)

العدد الأول، الذي ظهر في الأول من كانون الثاني/ يناير 1907، أهدافها:

> ما هي أسبابنا لنشر مجلة 'نساء العالم'؟ بكلمة واحدة، أن نقرّر وظيفة النساء الحقيقية عبر استخلاصها من شباك القانون والأعراف والأخلاق المتشابكة، والتي تعتبر جزءًا من تجربة النساء ... عندما أنظر إلى الشروط السائدة حاليًا في المجتمع، فإني أرى -حين يتعلق الأمر بالنساء- أن كل شيء -فعليًا- قسري وجائر، وهو ما يحتم علينا، نحن النساء- أن ننهض، ونطور بقوة حركتنا الاجتماعية. وهذا -حقًا- عمل بلا نهاية ... أملنا هو أن تلهمك هذه المجلة لكي تصبحي مناصرة لحركتنا[672].

لم تغطِ المجلة القضايا الخاصة بالنساء في اليابان فحسب، بل والحركة النسائية الأممية أيضًا؛ إذ نشرت تقارير عن حركات المطالبات بحق الاقتراع في أماكن أخرى، إضافة إلى صور نساء أوروبيات وأمريكيات بارزات ومقالات عنهن. نشرت صور **مدام دو ستيل** و**مدام رولان** وأخبارهن في كثير من الأعداد المبكرة. يبدو أن **فوكودا** كتبت معظم محتويات المجلة، لكنها أصبحت أيضًا منبرًا، ناقش فيه الاشتراكيون -رجالًا ونساء- العلاقة بين الاشتراكية وقضايا المرأة. قالت مقالة للقائد الاشتراكي **كوتوكو شوسوي**: «لو سئلت ما هو أول شيء تتطلبه الحركة النسائية، لأجبت هو أن تتعلم النساء ما هي الاشتراكية». إذ من وجهة نظر **كوتوكو**، لا يمكن أن يأتي تحرير النساء إلا عبر الاشتراكية. فنّدت **فوكودا** وجهة نظره، ودافعت عن حجتها بقوة؛ حيث جادلت أن الأولوية خاطئة، وأن تحرير النساء يجب أن يأتي أولًا:

> هناك دعوة عامة للتحرير الاقتصادي، وهو أمر من الجيد أن

672- انظر (Sievers 1983: 127)

نكون مدركين له ... لكن الدعوة للتحرير الاقتصادي تخفق في المضي أبعد من أن تكون مجرد شعار في الدفاع عن تحرير النساء. يجب علينا، كما دائمًا، أن نحطم المواقف التمييزية الطبقية السائدة حاليًا بين الرجال والنساء؛ دون أن نقوم بهذه الثورة في المواقف، فهل من المحتمل أن نتمكن من تحقيق التحرر الاقتصادي؟[673]

كانت فوكودا حادة الملاحظة عندما أعلنت في وقت يعود إلى عام 1908، أنه بدون ذلك التغيير في الموقف، فإن الاستقلالية الاقتصادية يمكن أن تجعل وضع النساء أسوأ. استمرت في نشر مجلتها عامين ونصف، لكن، واجهتها صعوبات اقتصادية متزايدة، إضافة إلى قمع الدولة، فحاولت أن تواجه هذه التهديدات بجعل المجلة ذات طابع أدبي أكثر، لكن الدولة أغلقتها أخيرًا في عام 1909.

النساء الثوريات: كانو سوغا

جاءت المعارضة للحكومة في اليابان من عدة مجموعات يسارية، شملت الاشتراكيين والشيوعيين والفوضويين؛ وكانت النساء بارزات في كل تلك التشكيلات، وحقق عدد منهن شهرة في المجتمع الياباني. أشهرهن كانو سوغا (1881-1910)، التي تُذكر لالتزامها الثوري ونسويتها المتقدمة. كانت طفولتها تعيسة في أوساكا، ولم تتقدم في دراستها أبعد من المرحلة الابتدائية. لدى عودتها إلى أوساكا بعد زواج فاشل من تاجر في طوكيو، عملت مراسلة لصحيفة، وكانت نشيطة في جمعية الإصلاح النسائية في أوساكا؛ والتقت، في سياق عملها، مجموعات اشتراكية في أوساكا، بالإضافة

673- انظر (Sievers 1983: 132)

إلى زيارة اشتراكيين من طوكيو. تولّت كانو مسؤولية تحرير صحيفة أخرى، هي مورو شيمبو. وفي ذلك الوقت، تحملت كانو أيضا مسؤولية الاهتمام بأختها الأصغر المصابة بالسل. قادتها هذه التجربة إلى «قناعة جديدة بأن الكلمات اللطيفة لجمعية الإصلاح لم تكن ملائمة لمعالجة الفقر: لم يكن الإحسان حلًا لمرض السل بين الفقراء أو الأطفال المهجورين الذين أسيئت معاملتهم؛ لا يمكن إلا لتغيير اجتماعي جذري أن يحدث فرقًا»[674].

تكشف كتابات كانو، في تلك الفترة، عن نزعتها النسوية المتنامية وغضبها ونفاد صبرها من بطء التغيير. تناقش مسألة عفة النساء في مقال في عام 1906 بعنوان «رفض»:

> من بين الأمور الكثيرة المزعجة في العالم، أعتقد أن الرجال هم الأكثر إزعاجًا ... عندما أسمعهم يهذرون بلا توقف عن عفة الأنثى، أنفجر ضاحكة.
>
> ... أخاطب بكثير من السخرية والكراهية المنفلتة من عقالها رجال هذه الأيام المنغمسين في الملذات، والذين يثرثرون عن الزوجات الطيبات والأمهات الحكيمات. من أين يأتي كل هؤلاء الرجال الفاسقين بالحق في التشديد على العفة؟ قبل أن يبدؤوا بالتشديد على عفة النساء، يجب أن يُهذبوا عفتهم الذكورية، وأن يركزوا على أن يصيروا آباء حكيمين وأزواجًا طيبين! ...
>
> انهضن، أيتها النساء! استيقظن! على الرغم من أن جذر المشكلة يجب أن ينتظر ثورة اشتراكية، فنحن النساء يجب أن نناضل لا ضد الأزواج فقط، بل وضد عالم الرجال الأناني برمته.

674- انظر (Sievers 1983 147:)

انهضن، أيتها النساء! استيقظن! فكما أن العمال ينخرطون في النضال ضد الرأسماليين كي يحطموا النظام الطبقي، فإن مطالبنا بالحرية والمساواة مع الرجال لن تُكسب بسهولة لمجرد أننا نرغب بذلك؛ لن نكسبها إذا لم نرفع أصواتنا، وإذا لم تُرق الدماء[675].

صارت مقالات **كانو** أكثر هجومية بسبب نزاعاتها مع الرجال الاشتراكيين. ففي مقالة بعنوان «نظرة على الرجال»، كتبتها في عام 1906، جادلت بأن معظم الرجال يحركهم الغرور، لذلك يفضلون أن يرافقوا أشخاصًا أضعف، ويتجنبون النساء المستقلات. وكتبت بأن أولئك الرجال، كانوا «مثل أشخاص محبوسين في قلاع تحت الحصار، ونفدت مؤنهم. من النظرة الأولى، يعتقد المرء أنّ الجدران الخارجية قوية بما يكفي، لكن البوابة ضعيفة، ويمكن اقتحامها بسهولة، ما يؤدي إلى استسلام فوري». مع ذلك، استمرت النساء في تبجيل أمثال هؤلاء الرجال بسبب وهم الأمان الذي يقدمونه[676]. تضمنت كتابات **كانو** أيضًا مقالات عن البغاء ونفاق الرجال، ورواية ضد الحرب بعنوان **قطيعة** (1903)، ورواية تشبه السيرة الذاتية بعنوان **تسويوكو**.

هكذا، لم يكن مفاجئًا أنها انتقلت إلى الجناح الراديكالي من الاشتراكيين، واعتقلت في حادثة **الراية الحمراء** في عام 1908، عندما رفعت مجموعة رايات مكتوب عليها «الفوضوية» و «الشيوعية الفوضوية». بعد خروجها من السجن، أنشأت مع اشتراكيين آخرين صحيفة جديدة في عام 1909، باسم *الفكر الحر*، وقد ترأست تحريرها، لكنها أوقفت بعد عددين. كانت هذه الضربة وقناعتها بأنها لن تتمتع بعد ذلك بحق التعبير عن أفكارها

675- انظر (Sievers 1983: 149)

676- انظر (Sievers 1983: 150)

مطبوعة هما ما حولاها نحو النشاط العنيف. فاشتركت في عام 1909، مع مجموعة تخطط لاغتيال الإمبراطور، «لتظهر بذلك للبلد وللعالم بأنه لم يكن إلهًا، بل كائنًا بشريًا ينزف ويموت مثل أي كائن آخر»[677]. اعتقل ستة وعشرون شخصًا، بمن فيهم **كانو** و**كوتوكو شوسوي**، بتهمة الخيانة في عام 1910، وحكم على 24 شخصًا بالموت. أدت الاحتجاجات التي عمت العالم إلى تخفيض الأحكام لعديدين، لكنّ **كانو** و**كوتوكو** أعدمتا. وكما تعلق **سيفرز** «كان الهدف الأوضح للمحاكمة هو **كوتوكو شوسوي**، الأيديولوجية صاحبة القلم اللاذع، والتي اعتبرت مذنبة، وإلى حد بعيد، لأن آخرين تأثروا بأفكارها على نحو مؤكد»[678]. وبالمثل، فإن دفاع **كانو سوغا** القوي، الذي لا يعرف الخوف في محاكمتها، والأفكار العاطفية الثورية التي عبرت عنها، وإداناتها العنيفة للحكومة ولرئيس الوزراء السابق **ياماغاتا آريتومو**، يفسّر إصرار الحكومة على إعدامها.

> **كانو**: اعتقدت أننا، حتى لو لم نتمكن من إطلاق ثورة شاملة، فيجب أن نبدأ على نطاق صغير. أعتقد أن الإمبراطور ربما يستحق التعاطف، بالمعنى الشخصي، لكنه يرأس النظام الذي يضطهدنا ... ولذا فهو مسؤول سياسيًا. أي أمر لا يمكن تفاديه، لأنه رئيس المستغلين ... أما الشخص الذي أعتبره الأبغض فهو **ياماغاتا**. وأعتقد أني لو أعطيت الفرصة، فسأحاول أن ألقي عليه قنبلة.
>
> **النائب العام**: ما السبب؟
>
> **كانو**: ... أفكار **ياماغاتا** أكثر الأفكار تخلفًا. لقد اضطهدنا باستمرار بسبب أفكارنا البروليتارية[679].

677- انظر (Sievers 1983: 157)

678- انظر (Sievers 1983: 159)

679- انظر (Sievers 1983: 160—1)

تقارن سيفرز، في تعليقها على شهادة كانو سوغا في المحاكمة، تلك الشهادة بما ورد في المحاكمات الشهيرة لنساء روسيات:

> في شهادة تذكّر بالشهادة المشهورة التي أدلت بها الإرهابية الروسية فيرا فيغنر في محاكمتها، عزت أعمالها إلى الحكومة التي جعلت أي شيء غير العنف آلية غير فعالة في التغيير. واستنتجت، كما استنتجت فيغنر، أن وسائل غير عادية مطلوبة لتفكيك المؤسسات الاجتماعية وإسقاط الشخصيات النافذة والفاسدة التي تضطهد كل المجتمع[680].

في السنوات التالية، برزت نساء عديدات ناشطات، على الرغم من القمع، في نقابات العمال وفي الحركات اليسارية. ومن الأمثلة على نشاطات النساء «انتفاضة الأرز» في عام 1918، التي حصلت عندما جعل الارتفاع المحلّق في سعر الأرز مجموعة من العاملات في ميناء أوتسو يرفضن تحميل الأرز في السفن؛ فجّر هذا مظاهرات واسعة وإضرابات وانتفاضات في أماكن أخرى بين عمال الموانئ والمناجم والفلاحين، وهو ما استمر شهورًا عديدةـ وقاد إلى عنف ضد الشعب وسقوط الحكومة[681].

سيتوشا والنسوية

بدأ إحياء تقليد أدبي بين النساء في وقت مبكر من عصر مايجي. فازدهرت الكاتبات، وتوجهت العديدات، ممن استفدن من انتشار تعليم النساء، إلى النشاط الأدبي. ونشرت النساء أعمالهن في صحف عديدة، لكنّ تطورًا

680- انظر (Sievers 1983: 159)

681- انظر (Halliday 1975: 70-1)

مهمًا حصل في عام 1907، عندما اجتمعت مجموعة من الكاتبات لتنظيم جمعية السيدات الكاتبات (*كيشو بونغاكوكاي*)؛ حيث عقدن اجتماعات لكاتبات، وأدرن مناقشات في مواضيع ذات اهتمام أدبي محلي وأجنبي، ولا سيما أعمال إبسن. أطلقت إحدى كاتبات هذه المجموعة، **هيراتسوكا رايشو** (1886-1971)، مرحلة جديدة من النشاط النسوي في عام 1911، وذلك بتشكيل مجموعة باسم *سيتوشا* (الجوارب الزرقاء) ونشر صحيفة باسم سييتو. أعلنت **هيراتسوكا** أن «النساء يجب أن يستيقظن الآن. يجب أن نستيقظ، ونطور القدرات الطبيعية التي وهبنا إياها الله ... وصحيفتنا سييتو منبر للكاتبات المجهولات. وستكون وسيلة لنشر ما يهم النساء في الفلسفة والأدب والثقافة»[682]. وفي إشارة إلى إلهة الشمس في الميثولوجيا اليابانية، كتبت أيضًا:

في البداية كانت المرأة هي الشمس.
شخصًا أصيلًا.
اليوم هي القمر.
تعيش من خلال الآخرين.
وتعكس ألق الآخرين ...[683]

هكذا، كانت سييتو نقطة تجمع لمواهب النساء الإبداعية. لم تهتم في البداية بتحرر النساء الاقتصادي أو السياسي. لكن ردة الفعل على عملهن سرعان ما أجبرت **رايشو** وأخريات من المجموعة على إدراك أن عقبات تطوير الإبداع النسائي في الأدب تكمن في البنى الاجتماعية التي تخضع النساء. عبرت **رايشو** عن هذه التجربة: «إن القول بأن نشاطاتنا الأدبية ستضعنا في

682- انظر (Vavich 1967: 408-9)
683- انظر (Sievers 1983: 163)

تعارض مباشر مع أيديولوجيا «الزوجة الطيبة والأم الحكيمة» لم يكن غائبًا عن بالنا. لكن ما لم نتوقعه هو أن نضطر لأن نقف ونقاتل فورًا كل تقاليد الإقطاعية في المجتمع»[684].

يوضح سجال دار في الأعداد الأولى من مجلة سييتو حول مسرحيتي إبسن 'هيدّا غابلر' و'بيت الدمية' هذه النزعة. لم تر النسويات اليابانيات، تمامًا مثل النساء الصينيات، التوازي بين النساء البرجوازيات المقيدات في المنزل في مجتمعهن وبين بطلات إبسن المحبوسات فحسب، بل وتجادلن حول مصير نورا بعد أن صفقت الباب، وتركت «بيت الدمية»[685]. «كانت نساء سيتوشا قلقات حول مصير نورا بعد مغادرتها البيت، بينما كان الجمهور مهتمًا أكثر بحقيقة أنها قد تركت البيت ... ابتكر الجمهور عبارة 'نورات اليابانيات'! وهاجمتهن الصحف ... لأنهن 'النساء الجديدات' أو 'النساء المستيقظات'، واعتبرتهن متقلبات وطائشات»[686].

أجبرت ردود الفعل هذه الصحيفة على أن تأخذ في الحسبان قضايا غير القضايا الأدبية. فبدأ النقاش يشمل قضايا البغاء والإجهاض وحق النساء في الاقتراع وقضايا مشابهة، «وأصبحت الصحيفة قاطرة للنقد النسوي، نوقشت فيها قضايا تتراوح من معنى الأمومة إلى حق النساء في الاقتراع»[687]. وأقامت كاتبات سييتو روابط مع من تبقى من عضوات حركة الحقوق الشعبية السابقة. وبينما ظهرت كاتبات مثل يوسانو أكيكو في الصحيفة منذ بداياتها، فإن ناشطات جديدات مثل فوكودا بدأن الكتابة فيها. في مقالة

684- انظر (Sievers 1983: 164-5)

685- انظر (Paulson 1976: 17)

686- انظر (Vavich 1967: 409)

687- انظر (Pharr 1981: 18)

بعنوان «*حل لمشكلة المرأة*»، تتبعت فوكودا تطور الحركة النسائية في اليابان، وطبقًا لـسيفرز، فإنها جادلت بأن «الرجال والنساء كليهما يجب أن يكونوا أحرارًا حرية مطلقة، ومتحررين من طغيان الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية الزائفة غير العقلانية التي خلقتها النخب الأنانية»[688].

وظهرت اهتمامات سييتو المتزايدة أيضًا في تنوّع النسويات الأجنبيات اللواتي اعتبرن مصدر إلهام. هكذا، قاد الاهتمام بـإبسن رايشو إلى إيلين كي، حيث ظهرت أجزاء من كتابها «الحب والزواج» بترجمتها في سييتو. كانت إيلين كي (1849 -1920) نسوية سويدية ذات آراء ليبرالية، شرحت الصلة الوثيقة لمواضيع إبسن بالنساء، على أساس أنه يصور الروح الذكورية على أنها «غير عضوية ومحددة ومنتهية ومصممة»، أما الروح النسائية فبوصفها «عضوية ونامية ومتطورة»[689]. وزعمت كي أن النساء يتمتعن بتفوق بيولوجي وإبداعي على الرجال. كانت إيمّا غولدمان عامل تأثير آخر؛ حين تُرجمت أجزاء من كتابها «*مأساة تحرير النساء*»، وظهرت عدة مقالات أخرى من مقالاتها في سييتو. ترجم عملان للكاتبة الجنوب أفريقية أوليف شراينر (1855-1920)، إلى اليابانية. وأثارت ضجة بفعل روايتها «*قصة مزرعة أفريقية*» (1883)، حيث للبطلة -التي تعبّر عن وجهات نظر قوية عن مساواة النساء- طفل، لكنها ترفض الزواج؛ وفي أعوام لاحقة، دافعت شراينر عن حقوق النساء، ودافعت عن السلمية في أثناء الحرب العالمية الاولى، وأصبحت مشهورة بسبب آرائها غير التقليدية.

هكذا، امتدت اهتمامات جماعة «الجوارب الزرقاء» لتشمل كل القضايا التي كانت محط اهتمام النسويات في حركة الحقوق الشعبية، أعني الإصلاح

688- انظر (Sievers 1983: 178)

689- انظر (Sievers 1983: 226)

الاجتماعي واستقلالية النساء الاقتصادية وحق النساء بالمشاركة الكاملة في السياسة وتعليم النساء. لكن إسهام «الجوارب الزرقاء» المهم في الحركة النسوية في اليابان نشأ من تأكيدهن المبكر على مواهب النساء الإبداعية، وهو تأكيد على نفس الأنثى وجنسانيتها؛ وهذا واضح من العدد الكبير من المقالات في سييتو عن مواضيع الإجهاض والبغاء والأمومة. وكانت النتيجة خلق وعي نسوي أقوى وأشمل. ويوضح نصّ لـرايشو هذا المزيج من الاهتمامات:

المرأة الجديدة؛ أنا امرأة جديدة

...

المرأة الجديدة تلعن الأمس.
المرأة الجديدة لا تكتفي بحياة
تلك المرأة التي جعلتها الأنانية الذكورية
جاهلة أو أمةً أو قطعة لحم.
المرأة الجديدة تسعى إلى تدمير الأخلاق القديمة
والقوانين التي وُضعت لمصلحة الذكور.
المرأة الجديدة لا تكتفي بتدمير الأخلاق القديمة
والقوانين التي نشأت من الأنانية الذكورية، بل يومًا بعد يوم
تحاول أن تخلق مملكة جديدة، يُطبق فيها دين جديد
وأخلاق جديدة وقوانين جديدة...
إن خلق هذه المملكة الجديدة هو في الحقيقة مهمة النساء[690]

كان دخول إيتو.نوي عاملًا مؤثرًا آخر في تطور مجموعة «الجوارب

690- انظر (Sievers 1983: 176)

الزرقاء»، في عام 1912. أصبحت إيتو مديرة المجلة إضافة إلى أنها كاتبة رئيسية فيها، لتضطلع بالمسؤولية الكاملة عنها في عام 1915. لكن الاتجاه النسوي المتزايد الذي سلكته إيتو أبعد عديدًا من النساء في المواقع الوسطى ممن تسرّبن من المجموعة. وخلال فترة رئاسة إيتو للتحرير، أصبحت سيتو أكثر جرأة في معالجة قضايا مثل الإجهاض والبغاء. بل حتى قبل ذلك، حظرت السلطات الحكومية عدة أعداد من الصحيفة على أساس أن تلك المقالات «بدت مفسدة للفضائل المترافقة تقليديًا مع النساء اليابانيات»[691]. ومع تزايد تدخل الدولة والصعوبات الاقتصادية، تخلّت إيتو أيضًا عن النضال؛ وظهر العدد الأخير من سييتو في شباط/ فبراير 1916. وانحلّت مجموعة «الجوارب الزرقاء» تدريجيًا، لكن ليس قبل أن تدفع الوعي النسوي في اليابان إلى مستوى أعلى.

نظرت الحكومة إلى سييتو على أنها تهديد لأن وجهات النظر المضادة للتقاليد، ومناقشة الحرية والحقوق المتساوية للنساء ذهبت في اتجاه مضاد للسياسات الحكومية في تأبيد البنى التراتبية والسلطة البطريركية. كانت أهداف «الجوارب الزرقاء» بجلاء أكثر من أدبية، كما رأتها بيانات الصحيفة: «المرأة الجديدة لا ترضى أن تحيا جاهلةً، ولا مستعبدة لأنا الرجل. المرأة الجديدة تواقة لتدمير التقاليد والقوانين الموضوعة حصرًا بما يلائم الذكور». ليس مفاجئًا أن تتهم سييتو بنشر «الأفكار الثورية»، وأن تخضع مرارًا وتكرارًا للرقابة والحظر. وعلى الرغم من توقف سييتو عن الصدور، كما تقول فافيتش: «فإن الرغبة الشديدة في الحرية والتحرر للنساء والإيمان بهما، والتي وجدت تعبيرًا حيًا عنها في سييتو لم يكن من الممكن التخلي عنها بين ليلة وضحاها ... لقد رفعت قضية التحرر بين المثقفين اليابانيين -رجالًا

691- انظر (Sievers 1983: 180)

ونساء». أكثر من ذلك، فإن «الحركة أعطت العالم لمحة عن «المرأة الجديدة» التي كانت، في النهاية، تحطم الروابط الإقطاعية، وبذلك تضع موضع الفعل سلسلة من الحوادث التي استغرقت أكثر من ربع قرن»[692]. إستمرت **إيتو نوي** في عملها: تساعد زوجها العرفي **أوسوجي ساكوي** في كتاباته. كانت حياتها حياة مليئة بالصعوبات الاقتصادية ومضايقات البوليس. اعتقلت الشرطة **أوسوجي** وزوجته في عام 1923، وقتلهما رجل شرطة بذريعة أنهما «أعداء الدولة»[693].

الشاعرات والكاتبات الشابات

ارتبطت بـ «الجوارب الزرقاء» كاتبة نسوية مهمة من تلك الفترة، هي **يوسانو أكيكو** (1878-1942)، وهي عضوة في مجموعة *شينشيشا*[694] الأدبية للشعراء اليابانيين، الذين ثوّروا الشعر في بدايات القرن العشرين. كانت **أكيكو** نسوية متقدمة جدًا بمقاييس ذلك الوقت، حيث حللت نقديًا المؤسسة البطريركية والعائلية، ودافعت عن استقلالية المرأة الاقتصادية، وكانت فعالة في النشاطات المناهضة للعسكرة وفي النشاطات السياسية الثورية. جعلتها موضوعات شعرها وأسلوب حياتها غير التقليدي شخصية مشهورة ومثيرة للجدل. اهتمت مجموعتها الشعرية، «*شَعْرٌ متشابك*» في عام 1901، بـ «شغف الحب وشهوانيته من وجهة نظر نسائية»[695]. وعلى المستوى السياسي، كان موقفها ضد النزعة العسكرية خلال الحرب الروسية

692- انظر (:Vavich1967 409-10)

693- انظر (Sievers 1983: 180)

694- Shinshisha

695- انظر (Sievers 169 :1983)

اليابانية (1904-1905) معاكسًا لهيستيريا الحرب السائدة. كتبت قصيدة ضد الحرب بعنوان «*أنشودة لأخي الصغير الذي سحبه الجيش*»، وكان مطلعها: «لا تمت موتًا مجانيًا في ساحة المعركة». أثارت هذه القصيدة ضجة، ولم تقد إلى وسم **يوسانو** بالخائنة فقط، بل وإلى اقتراحات من السياسيين بمحاكمتها. وبحلول عام 1911، أصبحت قصائدها أكثر نسوية، ونشرت سييتو قصيدتها الشهيرة «سوزوروكوتو» (التي ترجمت بـ «يوم تتحرك الجبال»)، والتي تستعمل الصورة المجازية عن «بركانٍ مدمدمٍ نام طويلًا في الجبل، لتصوير قوة النساء»[696]، وتنتهي بتحدٍّ: «كل النساء النائمات يستيقظن الآن، ويتحركن» (المقطع المقتبس في مقدمة هذا الفصل).

قدمت الحركة اليسارية، في سنوات ما بعد الحرب العالمية الأولى، عدة كاتبات مشهورات ممن كنّ ناشطات سياسيات، ومن بينهن **مياموتو يوريكو** (1899-1951)، وهي مناضلة شيوعية، اعتقلت مرارًا بسبب نشاطاتها خلال فترات القمع. كانت عضوة في اللجنة النسائية في رابطة الكاتبات البروليتاريّات اليابانية، وحررت صحيفة اسمها «النساء العاملات». ساعدت في العشرينيات من القرن العشرين في تأسيس النادي الديمقراطي النسائي. وفي الحركة اليسارية أيضًا، كانت **ساتا إينيكو** (ولدت في عام 1904)، التي عملت وهي طفلة في مصنع، وأصبحت فيها بعد نادلة في مقهى أدبي تتردد عليه الكاتبات «البروليتاريات». وهكذا، كتبت متأثرة بهذه المجموعة رواية مبنية على حياتها في المعمل. انخرطت في النشاط السياسي، وانضمت إلى **مياموتو يوريكو** في رابطة الكاتبات البروليتاريات، لتصبح مشهورة بوصفها كاتبة وشاعرة. وهناك امرأة فوضوية أخرى هي **ياغي أكيكو** (ولدت في عام 1896)، التي تركت منزلها وطفلها وهي في السابعة

696- انظر (Sievers 1983: 224)

والعشرين، وعملت مدرّسة ومراسلة صحفية. ساعدت في تحرير مجلتين نسائيتين نضاليتين هما «نيونين جيجوتسو» أي (النساء والفن) و«فوجين سينسين» (جبهة النساء)، وسجنت عدة مرات لعلاقاتها مع الحركة الفوضوية[697].

الحراك من أجل حقوق المرأة

استمرت النشاطات النسوية في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، حيث المفاهيم المسيطرة في المناخ الفكري هي الديمقراطية والاشتراكية. وفي تلك الفترة بدأت النساء اليابانيات بإقامة صلات عن كثب مع المستقرعات الأوروبيات والأمريكيات وغيرهن من المجموعات النسائية. على سبيل المثال، درست **إيشيموتو شيزو** حركة ضبط النسل التي كانت رائدتها **مارغريت سانغر** في نيويورك، وأطلقت حملة مشابهة في اليابان؛ لكن عندما زارت **سانغر** اليابان في عام 1922، منعتها شرطة طوكيو من إلقاء محاضرات. وهو ما أثار اهتمامًا بكتاباتها التي ترجمت إلى اليابانية، وأشعلت نقاشًا حول ضبط النسل.

حدث نقاش آخر طويل وممتع بين **هيراتسوكا رايشو ويوسانو أكيكو** في مجلة شعبية حول ما إذا كان على النساء أن يطالبن بمساعدة حكومية وأن يقبلنها، وأسهم هذا النقاش في تسليط الضوء على مسألة تحرير المرأة. إذ بينما دعمت **هيراتسوكا** بقوة المساعدات وتسهيلات ما قبل الولادة والمساعدات للأطفال القاصرين، عارضت **يوسانو** تلك الخطط، معتقدة أنها لن تفعل سوى تأييد وضع النساء التابع في العائلة. وعلى الرغم من عدم اتفاقهما حول

697- انظر (Feminist International 1980: 35, 2, 87).

العديد من القضايا، فإن المناضلتين النسويتين كلتيهما «كانتا تواجهان مشكلة كيفية تخليص النساء من التزامات الدور المفروضة عليهن من جانب العائلة التقليدية مقابل الوقائع الاقتصادية المتغيرة في يابان تايشو[698/699]

في عام 1919، شكلت هيراتسوكا رايشو وإيشيكاوا فيوساي وأخريات من مجموعة *سيتوشا* جمعية النساء الجديدات التي قادت حملة من أجل الحقوق المتساوية، وحق الاقتراع للنساء، ونقابة للنساء العاملات، وإلغاء التشريعات القمعية مثل المادة الخامسة من قانون حفظ الأمن الذي صدر في عام 1890، والذي حظر على النساء الانضمام إلى الجمعيات السياسية وحضور الاجتماعات السياسية، وحصر قانونيًا أنشطتهن بالمنظمات الخيرية أو الدينية. دعمت النساء المحرومات قانونيًا من المشاركة المباشرة في الحملة الانتخابية في عام 1920 المرشحين الذين أيدوا قضايا المرأة، وخصوصًا حق الاقتراع. وفي النتيجة، أعيد النظر بالقانون في عام 1921، وسمح للنساء بحضور الاجتماعات السياسية وتنظيمها، لكنه منعهن من الانضمام إلى الأحزاب السياسية أو تشكيلها. لكن بعد هذا النجاح، انحلت جمعية المرأة الجديدة لأنها أصيبت بالضعف نتيجة نقدها ومعارضتها.

كانت إيشيكا فيوساي في الولايات المتحدة بين عامي 1920 و1924 (عندما حصلت المرأة الأمريكية على حقوق الاقتراع)، وكانت لها صلات مع كاري شابمان كات التي أسست رابطة الناخبات، وأليس باول، مؤسسة الحزب النسائي الوطني. نظمت إيشيكاوا وياماكاتا مجموعة جديدة باسم فوسين *كاكوتوكو دومي* (تحالف حق النساء في الاقتراع). وقامتا بحملات

698- تايشو (Taisho Japan) امبراطور ياباني، حكم بين 1912 و1926، يعرف عصره باسم عصر تايشو. [المترجم]

699- انظر (Bethel 1980: 92-4)

من أجل ثلاثة قوانين إصلاحية: حق النساء في الاقتراع والحقوق المدنية للنساء ورفع الحظر عن انضمام النساء للأحزاب السياسية. لكن في هذه المرحلة، انشقت الحركة النسائية بعد انقسام اليسار إلى أربعة أحزاب. نظم كل حزب مجموعته النسائية الخاصة، على الرغم من أنها جميعًا نظمت حملات حول قضايا مثل تكافؤ الفرص للنساء والأجر المتساوي. أعلنت **إيشيكاوا** وتحالف حق النساء في الاقتراع في عام 1928 أنهن يتبنين موقفًا يقوم على الحياد السياسي، آملات بذلك أن يعبئن جميع القوى في دعم حق النساء في الاقتراع. لم يحظ هذا الموقف بدعم المجموعات النسائية المنتمية إلى الأحزاب اليسارية، التي هاجمت **إيشيكاوا** والتحالف باعتبارهن غير مهتمات بأي قضايا نسائية باستثناء حق الاقتراع. وكما قالت **إيشيكاوا** نفسها:

> كانت أسبابهن مبنية على قناعتهن بأن سبب الوضع الاجتماعي الدوني للنساء هو الرأسمالية التي تحمي الملكية الخاصة. وكنّ يعتقدن أنه في حال تأسيس مجتمع شيوعي فسترتفع منزلة النساء بالتزامن. من وجهة نظرهن، كانت مساعدة حركتنا في المطالبة بحق الاقتراع أو دعمها، يعنيان القبول بالمجتمع الرأسمالي[700].

لم تلق الحملة سوى القليل من الدعم حتى من عموم النساء. وباتت **إيشيكاوا** هدفًا للهجوم: «امرأة طويلة، تدخن، وتقص شعرها قصيرًا، كانت موضوعًا للسخرية في الصحافة اليابانية بسبب أسلوبها بالإضافة إلى قناعاتها»[701].

في عام 1928، تبنى حزب *سييوكاي*، وهو حزب سياسي بارز قضية

700- انظر (Vavich 1967: 417)

701- انظر (Pharr 1981: 20)

حق النساء في الاقتراع، فغيرت الصحافة اليابانية موقفها الناقد ليصبح موقفًا داعمًا. لكن الأمل بقانون إصلاحي مبكر سرعان ما تحطم. حيث عارض وزير الداخلية **موشيزوكي كيسوك** أي خطوة باتجاه الإصلاح قائلًا بطريقة لا تقبل اللبس للنساء: «عدن إلى منازلكن، واغسلن ثياب أطفالكن! هذا هو العمل المخصص لكن، وهناك هو المكان المقدر لكنّ الجلوس فيه!»[702]. لكن الآمال ارتفعت مرة ثانية عندما استبدل **موشيزوكي** بوزير أكثر تعاطفًا مع قضايا النساء. وفي عام 1930، حضرت نحو 500 امرأة الاجتماع القومي الأول من أجل حق النساء في الاقتراع؛ وكما قالت **إيشيكاوا**، كانت تلك «فترة الأمل»، خاصة بعد أن أقرّ مجلس العموم في المجلس التشريعي الإمبراطوري قانونًا معدلًا حول الحقوق المدنية للنساء في عام1931. لكن المجلس الأعلى رفض القانون بأغلبية 184 صوتًا ضد 62، بعد جدال عنيف حول القضية في الصحافة وبين الجماعات السياسية. وثارت الانفعالات، كما حدث على سبيل المثال، في عام 1931، حين لم يؤدِ تجمع نسائي داعم لحق النساء في الاقتراع إلى جدال حاد فقط، بل وإلى عنف أيضًا، وذلك عندما حاول رجل أن يسحب **إيشيكاوا** من على المنصة[703].

تاكامور إيتسو (1894-1964)[704]

تعتبر **تاكامور إيتسو**، من بين النسويات الأوائل، مهمة أهمية خاصة عند النظر إلى تطور الدراسات النسائية في اليابان. كانت **تاكامور** ابنة مدير

702- انظر (Vavich 1967: 418))

703- انظر (Vavich1967: 419)

704- أخذت هذا المقطع عن تاكامور إيتسو من مقال بقلم كانو ماساناو «رائدة في دراسة التاريخ النسائي»، فيمينست إنترناشونال، العدد الثاني، طوكيو 1980.

مدرسة ابتدائية على جزيرة كيوشو، وأصبحت بعد التخرج معلمة مساعدة في مدرسة ابتدائية، وفي عام 1919، تزوجت **هاشيموتو كينزو**، الذي كان معلمًا أيضًا. وانتقلا بعد ذلك إلى طوكيو، متطلعين إلى المشاركة في النشاطات الفكرية والنسوية. كان **كينزو** عدميًا، وأصبح بيته ملتقى للأصدقاء والشعراء العدميين. هكذا، اختزلت **إيتسو** إلى مجرد القيام بالدور التقليدي لربة المنزل، ووجدت نفسها مشغولة جدًا بحيث لا تستطيع المشاركة في أي عمل أدبي. وفي عام 1925، تركت زوجها بعد أن أصبحت غير قادرة على تحمل هذا الوضع أكثر من ذلك. جعل ذلك **كينزو** يدرك أي عبء غير عادل قد ألقى على كاهلها؛ فتصالحا، وبعد ذلك وجدت وسيلة لبناء حياة منزلية مكّنتها من أن تكرّس وقتًا كاملًا لمواهبها.

ينعكس انشغال **إيتسو** الرئيسي بظروف النساء في كتابها «*ريناي سوسي*» (أصل الحب) الذي نشر في عام 1926، واستنادًا إليه، فإن الاهتمام بظروف النساء يمر بأربع مراحل: (1) حركة حقوق المرأة، مجسدة بنساء مثل **ماري ولستون كرافت**، وتركزت في المملكة المتحدة، وكانت مهتمة بإزالة عدم المساواة بين الجنسين؛ (2) النسوية، مجسدة بكاتبات مثل السويدية **إيلين كي** التي أكدت أن الحب يجب أن يكون أساس الزواج؛ (3) حركة حقوق المرأة الجديدة، وتركزت في الاتحاد السوفييتي، وجادلت بأن مسألة تبعية المرأة ستحل عبر تحررها الاقتصادي؛ (4) النسوية الجديدة، التي جمعت بين الحرية الاقتصادية وحرية الحب وإلغاء نظام الزواج. هدف إسهامها المحدد إلى تخطي أنظمة الزواج البطريركي والأحادي، وكانت بوضوح «تقع داخل الفوضوية، وتسعى إلى التحرر من كل أساليب سلطة الدولة».

أمّا أعمال **إيتسو** المُهمة فهي تلك التي كتبتها بعد عام 1931. ففي تلك السنة، انسحبت من كل النشاطات الأخرى، لتكرس نفسها لكشف تاريخ

النساء في اليابان. إذ كما في جميع البلدان الأخرى، كان هذا التاريخ محجوبًا. كان هناك عدد قليل من السير الذاتية لنساء ركّزن على فضائلهن الأنثوية، لكنهنّ لم يفهمن أو يدركن دور النساء في التاريخ. نذرت **إيتسو** نفسها لمعالجة هذا الموضوع، ونشرت نتائج بحثها في 14 مجلدًا. كشف أول مجلدين، «*بحث في النظام الأمومي*» و«*بحث في اختيار الأصهار*»، عن وجود خط نسب أمومي في اليابان القديمة، وعن قمعه تاليًا على يد النظام الأبوي. بينت **إيتسو** أن نظام السيطرة الذكورية كان نتاجًا تاريخيًا وليس قدرًا محتومًا؛ ولذا يمكن تغييره. أدرجت هذه الأبحاث في كتابها «*تاريخ الزواج في اليابان*» في عام 1963. أما إسهامها الآخر الضخم فكان «*تاريخ النساء*»، الذي نشر في أربع مجلدات بين عامي 1954 و1958.

تجاهل المؤرخون اليابانيون الذكور تجاهلًا شبه تام أعمال **إيتسو** في أثناء حياتها، لكنها الآن موضع اعتراف متزايد بقيمتها الأساسية. وأكثر من أي شخص آخر، أقنعت الناس بأن إخضاع النساء يجد جذوره في ظروف تاريخية معينة، وأنه لذلك مفتوح للتغيير.

النزعة العسكرية والحركة النسائية

قاد قمع كل التنظيمات اليسارية في العشرينيات، بما فيها الحزب الشيوعي الياباني الذي أُسس في عام 1922، إلى مطاردة مناضلات تلك التنظيمات وقمع النشاطات النسوية. حتى في العشرينيات، أمسك الجيش ومصالح رجال الأعمال المحافظين مسكة خانقة بالحياة السياسية اليابانية، واتحدوا معًا لمنع نمو المؤسسات الديمقراطية. تركت هذه التطورات أثرًا في الحركة النسائية، وأضعف صعود الشمولية والسياسات التوسعية العسكرية الحركة

أكثر في العقد التالي. وفي بداية الثلاثينات، انطلقت اليابان في سياساتها العدوانية. وأغرق الكساد الاقتصادي الكبير في تلك الفترة البلد في أزمة، وقاد الحكومة إلى إطلاق سياسات توسعية. وفوق ذلك، حدث استياء نتيجة سياسات الهجرة العنصرية التي اتبعتها الولايات المتحدة وأستراليا والاتفاقات البحرية لعام 1931 (التي ثبتت نسبة السفن للولايات المتحدة، وبريطانيا واليابان عند 10 : 10 : 7 على التوالي). كذلك، شهدت تلك الفترة نمو قدرة القوات المسلحة اليابانية وزيادة النزعة العسكرية التي قادت لاحقًا إلى انتشار الإمبريالية اليابانية في آسيا.

تسبّب احتلال الجيش الياباني لمنشوريا في عام 1931 بأزمة دولية. كان اليابانيون، وعلى مدى سنوات، قد أقاموا استثمارات كبيرة في منشوريا التي كانت جزءًا من الأراضي الصينية. أدانت عصبة الأمم العدوان. وبالنتيجة، انسحبت اليابان من عصبة الأمم في عام 1933، وتابعت عدوانها إلى شمال الصين؛ بعد عام 1937، تطور الأمر إلى حرب شاملة استمرت حتى عام 1945. مع اندلاع الحرب العالمية الثانية في عام 1939، امتدت السياسة التوسعية اليابانية بسرعة إلى بقية آسيا، ومكنت الحرب في أوروبا اليابانيين من احتلال عدة مناطق استعمارية، شملت فيتنام وإندونيسيا وسنغافورة وماليزيا.

أدى نمو النزعة العسكرية في السياسة إلى انزياحات كبرى في قضية المرأة. كما لاحظت فار:

> أدت حادثة منشوريا في عام 1931 إلى صعود متزايد لنزعة عسكرية معادية للنسوية في الشؤون المدنية وإلى إعادة ترتيب الأولويات القومية على نحو ترك حق النساء في الاقتراع قضية ميتة.

إذ في مجتمع قمعي على نحو متزايد، كان المدافعون عن قضايا حقوق المرأة يتعرّضون للمضايقة، وخضعت منشوراتهم لرقابة شديدة[705].

استمرت النساء في المشاركة في المقاومة السياسية على الرغم من الوضع غير الملائم. على سبيل المثال، أدان المؤتمر الوطني الثالث لحق النساء في الاقتراع، الذي عقد في عام 1932، سياسات الحكومة اليابانية، مؤكدًا أنه «من وجهة نظر النساء، فإننا نعارض بحزم الصعود الحالي للفاشية»[706]. لكن بحلول عام 1937، عندما اندفعت اليابان في الحرب مع الصين، تحولت نساء كثيرات، بمن فيهن نساء ليبراليات، إلى التعاون مع الحكومة ودعم المجهود الحربي. كان مؤتمر حق النساء في الاقتراع لعام 1937 آخر مؤتمر يعقد، وغيّر اسم المنظمة إلى «المؤتمر النسائي المؤقت» وأعلن شعارات «وطنية» وذات روح عسكرية، معبرًا عن امتنانه «لجنود الإمبراطور الذين يستمرون في تحقيق تلك المأثرة الرائعة في الخارج»، وأكد على رغبة «في أن نكون قويات في واجبنا المتمثل بحماية الجبهة الداخلية»[707]. ومثل النظامين الفاشيين في ألمانيا وإيطاليا، تلاعب الحكام اليابانيون بالنساء من أجل تعزيز أهدافهم السياسية والعسكرية.

في أثناء تلك الفترة، جرى التأكيد على مهمات النساء في الإنتاج والإنجاب. هكذا، شُجعن على تقديم خدمات العمل للأمة من خلال العمل في الصناعة، وتراخت قبضة القوانين التي كانت تقيّد عملهن. وبات أنصار النزعة العسكرية، الذين كانوا في السابق مناصرين أشداء «لبقاء النساء في البيت»، مدافعين عن «عمل النساء في المصانع»[708]. وحُثّت النساء كذلك

705- انظر (Pharr 1981: 21)
706- انظر (Sano 1980: 77)
707- انظر (Sano 1980: 77)
708- انظر (Paulson 1976: 19)

على ولادة المزيد من «رعايا الإمبراطور»، وبموجب قانون حماية الأمومة لعام 1937، منحت منافع للأمهات الفقيرات: «قيل للنساء إن أطفالهن ليسوا ملكًا لهن، بل هم للإمبراطور، وإن أولادهن يجب أن يُرسلوا بعيدًا وبفرح باعتبارهم جنود الإمبراطور. باختصار، كانت الأمهات مجبرات على إنتاج وسائل الحرب العدوانية»[709].

استغلت الحكومة مناسبة الحرب لتعيّن نساء يابانيات بارزات لشغل المناصب في مختلف اللجان المعنية بالمجهود الحربي؛ ومما له دلالته، أن أولئك النساء «بعد أن تحوّلن بحدة إلى اليمين ... كنّ مستعدات تمامًا للاستجابة لطلبات الحكومة بالتعاون»[710]. وأدرجت الحركة النسائية المبكرة ضمن الجمعية النسائية اليابانية الكبرى التي شُكلت في عام 1942.

لم يحدث إلا بعد هزيمة اليابان والاحتلال الأمريكي في عام 1945 أن رُفعت الموانع السياسية السابقة التي كانت مفروضة على النساء، فأحرزن حق التصويت؛ وذهبن إلى صناديق الاقتراع لأول مرة في عام 1946، وانتخبن 39 مندوبة عنهن. هكذا تأخر الفوز بحق الاقتراع كثيرًا، لكن من المهم أن نتذكر أن أساس هذا النصر قد مُهّد في أثناء عشرين عامًا من النضال تقريبًا.

خلاصة

حتى نوجز، بما أن سياسات التحديث والتطوير الصناعي في عصر مايجي أنجزت ضمن البنى التقليدية، فإن تلك المتعلقة بالنساء، بما في

709- انظر (Sano 1980: 78)
710- انظر (Sano 1980: 78)

ذلك التعليم الأساسي العام للفتيات والتغييرات في القوانين الخاصة، صُممت لتعزيز العلاقات العائلية التراتبية، وليس للإطاحة بها. منذ بداية «عهد الإصلاح»، بقيت النسوية تحت السيطرة من خلال عمليات القتل القضائي، كما في حالة **كانو** وغيرها، ومن خلال القوانين التي تمنع النساء من النشاط السياسي، ومن خلال قانون مايجي البطريركي للعائلة، ومن خلال الرقابة على الصحف النسائية، مثل صحيفة سييتو، وحظرها، ومن خلال تقييد تأثير النساء الأجنبيات، مثل منع محاضرات مارغريت **سانغر** حول ضبط النسل. أسكتت الأصوات المعارضة في قضية تحرير المرأة وغيرها من القضايا على يد الحكومات القمعية التي اتبعت سياسات عسكرية. وهكذا، في حين كانت اليابان تبرز بقوة بلدًا رأسماليًا متقدمًا، يسبق اقتصاديًا البلدان الآسيوية والأفريقية الأخرى، فإنها برهنت على أنها من أكثر البلدان تخلفًا فيما يتعلق بحقوق المرأة.

مع ذلك، مُنحت الموافقة على مطلبين من المطالب النسائية (تحديدًا التعليم والتشغيل) بسرعة. حيث شُجعت النساء على الخروج إلى العمل، فأمّنّ -بذلك- كتلة كبيرة من العمل الرخيص، ما مكّن اليابان من تحقيق معدلات نمو سريعة. كذلك، امتد النظام التعليمي ليشمل تقريبًا كل الإناث في عمر الذهاب إلى المدرسة، غير أن هذا الإنجاز المدهش، عمل أيضًا على نشر أيديولوجيا الخضوع والتبعية. هكذا، تقدّم اليابان دراسة مثيرة للاهتمام: عن الكيفية التي تحقق بها حكومات، مهتمة بالنمو الرأسمالي، مطالب معينة من أجل تحرير النساء، بينما تمنع -في الوقت نفسه- التغييرات غير المرغوبة، التي يمكن أن تطرح قضايا تحرير المرأة الحقيقية. على أية حال، من بين كل البلدان المشمولة بالدراسة في هذا الكتاب، فإن الوعي النسوي تطور إلى أعلى مستوياته في اليابان، ليشمل، لا مطالب على المستوى السياسي والاقتصادي

فقط، بل واهتمامات تنشأ من التصورات التقليدية عن علاقات الرجل والمرأة ودور المرأة في العائلة أيضًا. ربما يكمن الأساس المادي لهذا التطور المتقدم في نمو اليابان الصناعي الناجح والسريع، الذي هيأ للنساء الظروف الضرورية لتطوير وعي نسوي، على الرغم من كل التقييدات التي فرضها الحكام.

خاتمة

كان وجود النسوية في آسيا، والذي أُغفل عمومًا، قوة مهمة للتغيير الاجتماعي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. إن مدى مشاركة المرأة في الحركات الاجتماعية والسياسية في تلك الفترة، وفي النضالات القومية والوطنية وفي تحركات الطبقة العاملة والثورات الفلاحية، كما في تشكيل المنظمات النسائية المستقلة، لم يدرك بعد إدراكًا كافيًا. كلي أمل أن هذه الدراسات القطرية ستكون ذات فائدة في كشف الدور الذي لعبته النساء في تلك العمليات وفي وضعه في سياقات اقتصادية واجتماعية وسياسية معينة. أنظر، في هذه الخاتمة، في بعض المشكلات التي واجهتها وأنا أحاول أن أنقذ تاريخ النساء، وأن أعلق على القوى التي شكلت النشاطات النسائية.

مع أن هذه الدراسات القطرية تعالج أساسًا وضع النساء في الفترة الاستعمارية، فإنها لا تذكر إلا لمامًا وضع النساء في المجتمعات التقليدية أو ما قبل الرأسمالية، قبل اقتحام الإمبريالية الغربية لها. لكن، سيُلاحظ أن الكثير من تلك التوصيفات يصدر إما عن مبشرين ورحّالة أجانب، أو عن قوميين محليين وإصلاحيين ذكور، أو عن نساء كنّ نشيطات في النضالات النسوية. كان لذلك بعض النتائج التي لا أساس لها من الصحة. إذ في المقام الأول،

تقع تلك التوصيفات أو التحليلات في الفئة التي عرفت في وقت سابق بـ «الاستشراق»، أي عكس الواقع الآسيوي عبر موشور مواقف غربية معينة؛ وفي المقام الثاني، وجد أولئك الذين كانوا يحاولون أن يرسخوا هوية قومية، أن من المفيد أن يضفوا طابعًا رومانسيًا على الماضي، ليرسموا صورة عن ماضٍ مجيد وسعيد، قيل إن النساء كنّ فيه حرّات. ومع ذلك، هناك عامل آخر يشوّه أحيانًا فهمنا لدور النساء في تلك المجتمعات التقليدية، وهو بالتحديد اللجوء إلى التقاليد الدينية للبلد والدفاع عنها باعتبارها جزءًا من عملية بناء الهوية الوطنية. تشير الناشطات والباحثات اللواتي يدعمن تحرير المرأة أحيانًا إلى النصوص الدينية، ويحاولن، بقراءة حرفية جدًا، الإشارة إلى أن بياناتها المثالية حول النساء تعكس بدقة المجتمع في وقت ما من الماضي، وأن بصمة بلدهم الخاصة من الدين الصحيح تناصر، على خلاف المعتقدات «الزائفة» السائدة في البلدان المجاورة، تحرير المرأة.

في هذا السياق، ثمة حاجة إلى بعض الأبحاث الموضوعية في ظروف النساء في تلك المجتمعات المبكرة. كانت التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية في البلدان المختارة لهذه الدراسة متنوعة جدًا. إذ كان بعضها، كاليابان، مجتمعات إقطاعية؛ وكان بعضها الآخر في مراحل مختلفة من التطور، وقد أوهنه التدخل الغربي. وفي حين يمكن القيام بتصريح عام يقول بأن النساء في جميع هذه المجتمعات هنّ موضوع للظلم، فإن الأشكال المعينة من الظلم والأيديولوجيات التي ساندته كانت مختلفة. استفادت الدراسات القطرية من المواد المتوافرة، لكنّ تفحصًا أدق للمنطقة لازمٌ، وتحديدًا لأننا إذا أخذنا في الحسبان الاستقلال النسبي للأشكال الثقافية، فإن المفاهيم والبنى والممارسات الاجتماعية مازالت موجودة حتى يومنا الحاضر، وتستمر في التأثير في دور النساء وفي تشكيله بطرق مختلفة.

مهما كانت درجة تطور هذه المجتمعات التقليدية، فقد تغيرت بفعل نمو الرأسمالية وظهور القومية. ليس هناك أدنى شك في أن الحركات النسوية في تلك المجتمعات جاءت نتاج التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي أطلقت نتيجة قوى الرأسمالية والقومية. لم تكن الرأسمالية، في معظم الحالات، منتجًا عضويًا للقوى التاريخية المحلية الفاعلة في المجتمعات المحلية، بل فرضت عليها من جانب الإمبريالية بتدخل قوي من الدولة. هناك الكثير من الجدل حول طبيعة هذا الفرض، وحول طبيعة الرأسمالية التي تطورت في البلدان المعنية، وحول العلاقات بين رأس المال المحلي ورأس المال العالمي، وحول طبيعة الطبقات التي نمت في هذه العملية. يمكننا، دون الدخول في جدال حول هذه المسائل، أن نستنتج أن شكلًا ما من الرأسمالية قد تطور، وأن البرجوازية المحلية ظهرت، وأن شرائح من تلك البرجوازية تطورت أحيانًا إلى درجة تضاربت معها مصالحها مع مصالح القوة الإمبريالية. ونتيجة ذلك، فإن تلك البرجوازيات انطلقت في نضالات من أجل الاستقلال الوطني، كانت فيها قادرة على إشراك الجماهير الواسعة، وهو ما قاد إلى تأسيس دول ذات إحساس قوي بالهوية الوطنية. وفي بلدان أخرى، كانت البرجوازيات أكثر اعتمادًا على الخارج، وفي تلك الحالات، كانت الهويات الوطنية نصف متشكلة، ونادرًا ما تجاوزت المستوى الثقافي.

لكن أيًا يكن نوع النمو الرأسمالي وطبيعة البرجوازية، فقد كان للعملية تأثير مهم في دور النساء ومكانتهن، حيث أثّرت في النساء من الطبقات المختلفة وبطرق مختلفة. حُرّرت نساء الطبقة البرجوازية من قيودٍ وتقاليد قبل رأسمالية معينة، وجعلتهن متعلمات ومثقفات، على الرغم من أن محتوى تعلميهن كان محدودًا؛ إذ أدخلتهن إلى المجتمع وسوق العمل والعمل الاجتماعي. كذلك، اتخذت الدولة تدابير لإدخال تغييرات في الأعراف

الاجتماعية ولفرض ملامح معينة من ملامح البنية الفوقية للرأسمالية الغربية على المجتمعات قبل الرأسمالية. ظلت تلك الإصلاحات، في الأغلب الأعم، على المستوى السطحي، من مثل تبنّي الملابس الأوروبية ونبذ الأزياء التقليدية، بالإضافة إلى تقليد آداب السلوك الاجتماعي الغربية وأساليب الحياة والاستجمام.

وعلى الرغم من أن محتوى الإصلاح الاجتماعي كان تقدميًا، فقد كان أيضًا ذا طبيعة طبقية؛ فقضايا من مثل تعليم النساء وحقوق الملكية وتعدد الزوجات *والساتي* وإعادة زواج الأرامل مسّت أساسًا الطبقات ذات الامتيازات، ورُفعت بوصفها «قضايا اجتماعية ملحة» من جانب أعضاء تلك الفئات. كذلك، كانت المطالب الإصلاحية بإلغاء الشرور الاجتماعية التي تؤثر في النساء تهدف إلى تقوية البنى العائلية وتأبيد خضوع النساء، وكان لها ذلك التأثير فعلًا في بعض الحالات. في أنحاء عديدة من آسيا، حظيت حملات إزالة أسوأ أشكال اضطهاد النساء بدعم كلٍّ من الإصلاحيين المعتدلين والراديكاليين الذكور الذين اهتموا بالآثار المؤذية لتلك الممارسات السيئة في الحياة العائلية للطبقة الوسطى. ساعد الإصلاحيون، في دعمهم لحظر الشرور الاجتماعية الواضحة وفي ترويجهم لمثال الأسرة النووية البرجوازية والزواج الأحادي، في تشجيع الحياة العائلية المستقرة، باعتبارها حجر الأساس للتطور الرأسمالي والتحديث.

كانت الإصلاحات الأساسية، التي تضمنت تحرير النساء من القيود الاجتماعية قبل الرأسمالية من مختلف الأنواع وإعطاءهن حرية الحركة وإخراجهن من عزلتهن وتسهيل عملهن خارج البيت، متناغمة مع إستراتيجيات الأشكال الرأسمالية من الإنتاج الاقتصادي والأيديولوجيا الرأسمالية.

في بلدان عديدة، تزامنت فترات الإصلاح مع محاولات تطوير الرأسمالية وضبط عرض العمل النسائي الرخيص لإنتاج المعامل وقطاع الخدمات في الاقتصاد.

يمكن الجدال بأن إصلاحات كثيرة لم تؤثر في جماهير النساء عمومًا، بل فقط في أولئك المتحدرات من البرجوازية والبرجوازية الصغيرة؛ على أية حال، كانت إحدى الأيديولوجيات التي ساندت تحرير النساء من القيود التقليدية، وسمحت باستغلال «حريتهن» اقتصاديًا، هي الأيديولوجيا التي شجعتها البرجوازية. وربما حدث هذا لأن الكثير من الممارسات «التقييدية» للطبقة العليا، والتي أصبحت أيديولوجيا مقبولة، كانت تتسرب أحيانًا إلى الطبقات الأخرى.

تشمل الأمثلة على تلك الممارسات تحجيب النساء أو عزلهن في المنزل، وهو ما يمكن أن يحدث عندما يسمح ارتفاع الدخل للرجل بأن يُخرج نساء عائلته من الحقول إلى البيت. وهكذا، فإن أي مراسيم أو تشريعات تهدف إلى تحرير النساء من أنواع التقييد التقليدية كانت عمومًا لمصلحة الأيديولوجيا الرأسمالية، وتحديدًا لمصلحة خلق عرض عمل ممكن، إن لم يكن فعليًا.

أما فيما يخص نساء طبقة الفلاحين، فكانت الحاجة إلى إخراجهن من منازلهن، وجعلهن متوفرات للعمل في المزارع ومصانع النسيج وغيرها من المشاريع المتنوعة التي افتتحها رأس المال العالمي والمحلي. لكن ذلك لم يمنحهن سوى حرية نسبية. إذ، كما في حالة عاملات النسيج اليابانيات، كانت النساء، اللواتي يُلقين معًا في شروط العمل تلك، يطورن درجة معينة من الاستقلالية تصل حتى إلى درجة تشكيل منظمات مستقلة. لكنهن بقين بعد العمل معزولات في منازلهن، مقيدات بالأيديولوجيات التقليدية القائمة

على الهيمنة الذكورية؛ حتى في أماكن عملهن، كانت بنى السيطرة خاضعة لهيمنة الذكور، وكانت نسخة عن الوضع في المنزل.

كان النمو الرأسمالي في هذه البلدان قادرًا بذلك على أن يرخي قبضة بعض أغلال التبعية التقليدية بين النساء من جميع الطبقات، ليمنحهن شيئًا من القدرة على الحركة والتعلم، وليخرجهن من مجالهن المنزلي إلى المجال الاجتماعي. لكنه استمر في تقييدهن في نظام من الهيمنة الذكورية العامة، على الرغم من تغيّر بعض ملامح الهيمنة المعينة. يجسد مفهوم «المرأة الجديدة»، الذي عبّر عنه المتحمسون العقائديون لبلدان كثيرة، هذا الوضع. يمكن في الواقع الجدال بأن الرأسمالية والأيديولوجيا البرجوازية كثّفتا، بالنسبة لبعض فئات النساء، تبعيتهن. وكان هذا التقييد هو الذي حفّز بضع نساء للتشكيك بدور الرأسمالية نفسها، مثل الفوضويات في اليابان والثوريات في الصين وفيتنام. إذا كانت الرأسمالية قد أدخلت النساء في المجال العام وفي الإنتاج الاقتصادي، فإن القومية دفعتهن إلى المشاركة في الحياة السياسية لمجتمعاتهن. كانت القومية في هذه البلدان نتاجًا للإمبريالية وردة فعل عليها، في الآن ذاته. وكما تبيّن الدراسات القطرية، نتيجة التعليم والتعرّض للهيمنة الأوروبية، من جانب، والفكر السياسي الأوروبي، من جانب آخر، تشربت شرائح من البرجوازية مُثل النزعة الإنسانية والليبرالية والقومية، وحُفّزت لخوض نضالات من أجل الحكم الذاتي والاستقلال الوطني.

لكن من المهم أن نلاحظ أن تلك النضالات كانت مكرسة لتأسيس دول قومية حديثة قائمة على النموذج الأوروبي، أي دول رأسمالية ديمقراطية علمانية. ولّد هذا الحافز دافعين، كانا أحيانًا متناقضين: من جهة، تحديث مجتمعاتها وفق النماذج الغربية باستخدام مفاهيم العلم والتكنولوجيا والتنظيم الاجتماعي المستعارة؛ ومن جهة أخرى، لتأكيد الهويات الوطنية القائمة على

تواريخ ماضية في تضاد مع التأثيرات الغربية. كان لكل من هذين الدافعين أثرهما في النساء. أخذهما الدافع الأول إلى الانفتاح: إذ سعى العديد من القادة القوميين، من مصطفى كمال إلى فوكوزاوا، بعد أن رؤوا الحرية الاجتماعية النسبية للنساء في المجتمعات الغربية، واعتبروها إحدى نقاط قوتهم، إلى إحداث تغييرات مشابهة تطال نساءهم: تعليمهن، وإلباسهن الملابس الغربية، وإلغاء رموز البربرية، مثل تقييد القدمين، وإدخالهن في المجتمع، وتعليمهن «الكياسات الاجتماعية»، وإشراكهن في النضال القومي؛ حاول أولئك الرجال تحقيق سلسلة من التغييرات السطحية والأقل سطحية.

لكن الدافع إلى توكيد هوية وطنية عمل على مستوى أعمق نوعًا ما. إذ كان من الضروري العودة إلى الجذور الدينية والثقافية، ولتعديلها أو إعادة تفسيرها بالتوافق مع حاجات الأزمنة، ومن ثم لتطوير هوية وطنية يمكن أن تعمل بوصفها أساس التطلعات الوطنية. قيّد هذا المثال الحرية التي ولدها الدافع إلى التحديث. إذ زُعم أن نساء الشرق أكثر روحانية؛ وأنهن وريثات حكمة القرون؛ وأنه على الرغم من أنهن يمكن أن يتعلمن ويشاركن في النضالات السياسية، فإنهن يبقين وصيات على الثقافة الوطنية وناقلاتها. يمكن العثور على أمثلة على هذه الاتجاهات المتنوعة تقريبًا في جميع الدراسات القطرية تقريبًا. لكن، في النهاية، كان الأثر الصافي لجميع هذه النزعات هو: إبقاء النساء ضمن الحدود التي اختطها الإصلاحيون والقادة الذكور.

لكن، كانت مشاركة النساء في النضالات القومية نتيجة مباشرة للاتجاه التحديثي. للشرق القديم حصته من النساء الاستثنائيات -حاكمات وملكات محاربات- لكنهن كن أمثلة معزولة على نساء ملأن الفراغ حين لم يتوفر خلفاء ذكور. كان أول ميدان سياسي تنخرط النساء، بوصفهن جماعة،

فيه هو ميدان النضالات السياسية. ومع أنّ تلك النضالات اتجهت أساسًا نحو الاستقلال الوطني، فقد كان هناك برنامج نسائي خاص، لم يتضمن إلغاء الشرور الاجتماعية والممارسات الإقطاعية فقط، بل والنضال من أجل تلك الحقوق الديمقراطية للنساء مثل حق الانتخاب. لقد بيّنا أن جزءًا مهمًا من نضالات المرأة، في معظم البلدان المعنية، كان منصبًا على حق الاقتراع، وهو رمز الحداثة وتحرير النساء، ومجال للعمل النضالي الذي أبرزته المستقرعات البريطانيات بقوة. كانت المصالح التي خُدمت، من خلال منح النساء حق الاقتراع وغيره من الحقوق الديمقراطية، بما في ذلك الحق في التعلّم والملكية والعمل والتمثيل السياسي، هي أساسًا مصالح النساء البرجوازيات، اللواتي ارتدّ بعضهن إلى دورهن التابع أساسًا في المجتمع، ما أن ظفرن بالنضال من أجل قضية واحدة، وقد أشبعهن طيف «الحقوق المتساوية».

على أية حال، مع أن بعض القضايا، مثل الحق في التعليم، كانت مقررة طبقيًا، فقد كانت مجالات نضال ذات أهمية حيوية. دُعم تعليم النساء لأسباب متنوعة: دعمته النساء لأنه حق ديمقراطي في المعرفة والعمل والحركة، ولأنه عامل مهم في الاعتماد على الذات والاستقلالية؛ ودعمه الرجال، لأنه سند لاستقرار العائلة من خلال تأمين زوجات وأمهات «متحضرات» على نحو ملائم، ولأنه عربة التحول إلى أيديولوجيا معينة -مثل المسيحية في حالة المبشرين- أو لأنه وسيلة لتأبيد أيديولوجيا سياسية رجعية قائمة على الخضوع للتراتبية الذكورية، التي تدرّجت في اليابان من الإمبراطور إلى الطبقة الحاكمة إلى رب العمل إلى الزوج. لكن الحقوق الديمقراطية، التي اكتسبت بهذه الطريقة، ساعدت أيضًا في تكوين وعي أكبر بالقضايا النسوية بين النساء. وقد حفّز هذا بعضهن على المضي في النضال قدمًا من خلال المشاركة في الحركات النسائية المنظمة على شكل أجنحة للتنظيمات

السياسية التي يهيمن عليها الذكور، أو ملحقات بها. هكذا، عندما شُكلت التحالفات، تحالفت الجماعات النسائية أيضًا؛ وعندما تفككت التحالفات، انقسمت النساء. في عام 1946، على سبيل المثال، اتحدت في سريلانكا النساء من أحزاب يسارية مختلفة، لكن هذا الاتحاد تفكك عندما رفضت الأحزاب السياسية ذلك. قادت تلك التجارب نساء كثيرات إلى التفكير في ضرورة قيام منظمات نسائية مستقلة: يحتاج المرء إلى النظر في تاريخ التجمعات النسائية في اليسار الياباني ليفهم منابع ذلك الموقف. لكن على الرغم من الحاجة إلى نشاط مستقل، لم ينشأ سوى عدد قليل من الحركات النسائية المستقلة في تلك الفترة.

كذلك، يشرح عدم استقلال التنظيمات النسائية، وتركّز كل الجهود على تحقيق الاستقلال الوطني، التراجع النسبي في الحركات النسائية بعد الفترة التي شملتها الدراسة. مع تحقيق الاستقلال وتأسيس الدول الوطنية/ القومية والفوز بحق الاقتراع، فإن الحركات النسائية في معظم البلدان التي شملتها الدراسة، إما تلاشت أو تراجعت إلى منظمات للإنعاش الاجتماعي معنية بتعليم النساء الحرف اليدوية والرعاية المنزلية. كانت بذور هذا الانحلال متأصلة في طبيعة الحركات النسائية وتنظيمها في تلك الفترة من النضال القومي. كان هذا النضال عاملًا ضروريًا في سحب النساء من المجال الأسري التقليدي إلى المجال العام والسياسي؛ لكنه، بالمثل، وضع حدودًا على الحركة، حدودًا أسهمت في انحدار الحركات النسائية في أعقاب نجاح النضالات القومية. ما أن تحقّق الاستقلال حتى دفع السياسيون بالنساء خلفًا إلى «مكانهن المعتاد»، مع أنهم هم من سبق وعبؤوهن في النضال القومي.

إن تجارب النساء اللاحقة في تلك البلدان هي أيضًا مثار اهتمام، مع أنه لا يمكن التطرق إليها إلا تطرقًا موجزًا هنا. معظم البلدان في المنطقة،

باستثناء الصين وفيتنام، اتبعت مسارًا أو مسارين نحو التنمية، لكن هذين المسارين اجتمعا الآن تقريبًا. اختار بعض البلدان مسارًا رأسماليًا يقوم على استقدام التقانة ورأس المال من البلدان المتقدمة في الغرب، والإنتاج لأسواق التصدير في المقام الأول. فضّل آخرون تجربة مفهوم الاقتصاد المختلط؛ وهو مزيج من رأسمالية الدولة والقطاع الخاص. كانت أهدافهم تلبية الحاجات المحلية وتأسيس مجتمع أكثر مساواة، لكنّ الأزمات المحلية أجبرت معظم هذه البلدان -إندونيسيا وسريلانكا وغيرها- على التخلّي عن هذه الإستراتيجيات وعلى إعادة الارتباط بالنظام الرأسمالي العالمي.

لقد استمر هذا النوع من التنمية في سحب النساء الآسيويات للعمل عاملات في قطاعات العمل الجديدة، ولا سيما في صناعات الألبسة والإلكترونيات التي أقيمت في المناطق التجارية الصناعية في آسيا، وفي السياحة، وخادمات في دول الشرق الأوسط المنتجة للنفط. يعتبر استيعاب النساء في قوة العمل عاملًا مشتركًا في جميع البلدان الآسيوية، لكن، كما كشفت دراسات عديدة عن تلك العمالة، فإن دخول قوة العمل لم يعمل على اختراق قيود الهيمنة الذكورية. حتى اقتصاديًا، تجد النساء النشيطات اقتصاديًا والمستقلات أنفسهن مقيدات -في المنزل وفي مكان العمل على حد سواء، في بنى تركز على التبعية النسائية وتؤبدها.

بدأت النساء المشاركة في نشاطات النقابات العمالية في أثناء الفترة التي شملتها هذه الدراسة. مع الأعداد المتزايدة من النساء العاملات، نمت النزعة لتنظيم أنفسهن، لكنها لم تؤد إلى زيادة توكيد وضعهن باعتبارهن نساء. وكان هذا أيضًا عائدًا إلى حقيقة أن الأحزاب اليسارية القائدة للنقابات العمالية لم تأخذ في الحسبان، في حالات كثيرة، «قضية المرأة» باعتبارها جزءًا من النضال الطبقي ضد أرباب العمل. في الحقيقة، بالكاد تمثلت «قضية المرأة» في وعي

قادة النقابات العمالية والجناح اليساري؛ فإذا ما تمثلت في ذلك الوعي، فإنها كانت تعتبر مشكلة ثانوية ستحل مع تحقيق الاشتراكية. مازال هذا الموقف على قيد الحياة، حتى يومنا هذا؛ إذ أن بعض اليساريين الآسيويين يعتبرون أن التركيز على النسوية هو تكتيك انقسامي، وأن من شأنه أن يشتت الانتباه عن الصراع الطبقي، وأن يفيد بذلك البرجوازية على نحو غير مباشر.

كانت كل تلك العوامل تعني أن قضية تحرير المرأة، بعد الحرب العالمية الثانية، لم تعد قضية في عديد من البلدان الآسيوية. لم يكن هناك سوى عدد قليل من المنظمات النسائية غير تلك المكرسة للإنعاش الاجتماعي؛ لم تكن هناك أي حركة تسعى إلى التشكيك في تبعية النساء، لأن الوعي بين النساء نزل إلى مستوى منخفض. لكن كانت تلك وقفة مؤقتة في السنوات التي أعقبت الاستقلال والتحرير. لقد جعل الاستغلال المتزايد لاقتصادات تلك البلدان على يد رأس المال المحلي والأجنبي بعض العاملات واعيات للظلم المزدوج الذي يخضعن له. كذلك، فإن تعرّض المجتمعات الآسيوية لتأثيرات غربية جعل النساء من جميع الطبقات مطلعات على الحركة النسوية في الغرب وعلى الدوافع النظرية والعملية الكامنة وراءها. إن الحركات النسوية، المولودة من هذه التأثيرات، هي الآن حركات ناشطة في جميع البلدان الآسيوية، تمتد إلى جميع الطبقات، وفاعلة في الحراك الاجتماعي والسياسي، وتهدف إلى جعل جميع النساء يعين تبعيتهن ضمن البنى العائلية السائدة. لقد تبنّت هذه الحركات المتنامية العديد من القضايا التي تمس النساء: الموت نتيجة نزاع على المهر والاغتصاب والإجهاض والدعارة والعنف العام. وهي، في فعلها ذلك، تكشف الهيمنة الذكورية الكامنة في كل الممارسات الاجتماعية الآسيوية. لكن، لا بدّ من الملاحظة، أن هذه الحركات تستفيد أيضًا من نقاط القوة لدى الحركات السابقة عليها، وتعتمد على ذكريات مرحلة أسبق من

النضال النسوي وتجاربها؛ كما لو أن الوعي النسائي عاد فجأة إلى الحياة بعد فترة طويلة من السبات.

بما أن هذه الدراسة انشغلت بكشف الدور الذي لعبته النساء في النضالات القومية وغيرها، من الضروري أن نقدّم بعض الملاحظات الموجزة عن كتابة تاريخ النساء. خلال السنوات العشرين الماضية، أو نحوها، كان هناك الكثير من النشاط الأكاديمي في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، ولا سيما من جانب النساء، وكان يهدف إلى إظهار مشاركة النساء في جميع مجالات الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعيين، ووضعها في منظور صحيح. إن تحليل المجتمعات قبل الرأسمالية على يد علماء الأنثروبولوجيا وغيرهم من علماء الاجتماع، ولّد فهمًا للدور الرئيسي الذي لعبته النساء في تلك المجتمعات. إذ أظهرت دراسات كثيرة الدور الأساسي للنساء، لا في إعادة الإنتاج الاجتماعي فقط، بل وفي مهمة التراكم الرأسمالي ذاتها.

وعلى أية حال، فإن هذا يدل عمومًا على إضافة من جانب النساء في إطار التاريخ التقليدي. أشارت الدراسات القطرية في هذا الكتاب إلى أن الرجال، في فترة النضالات القومية، كانوا محركي التاريخ الرئيسيين. نظّموا الحركات القومية والأحزاب السياسية، ووضعوا معايير النضال، حتى أنهم قرروا الدور الذي يجب أن تلعبه النساء. بهذا المعنى، وباستثناءات قليلة، عملت النساء ضمن الحدود التي رسمها لهن الرجال. إن التاريخ الذي يكشف، على هذا النحو، هو تاريخ «تشاركي». وهذا، في حد ذاته، مهم، ويؤكد أن النساء قد لعبن دورًا أُغفل باستمرار، ويصحح صورةَ الرجال على أنهم الممثلون التاريخيون الوحيدون. وإننا ليحدونا الأمل بأن النساء في تلك البلدان سوف يُستثرن للتنقيب أعمق في أراشيفهن، ويتوسعن في تلك الجوانب من مشاركة النساء التي تناولتها هذه الدراسات القطرية تناولًا سريعًا.

إن استكمال تاريخ النساء الآسيويات، في تلك الفترة، أو أي فترة أخرى، يتطلب تفحص الطرق الدقيقة التي تحوّل بها التقسيم الجنسي للعمل في الإنتاج وإعادة الإنتاج إلى علاقة تبعية وظلم ضمن البنية الاجتماعية. إذ كما قالت **إليزابيت فوكس جينوفيز**: «إن هيمنة الرجال على النساء تتمثل في لبّ هيمنة طبقات وأعراق ومجموعات أثنية وشعوب معينة. إنها تتشابك مع جميع أشكال التبعية ... ولا يمكن فهمها بعيدًا عنها»[711].

هذا هو التاريخ الذي لم يكتب بعد، والذي يجب أن يكتب.

711- انظر (Fox-Genovese 1982: 14)

ثبت المراجع

Abadan-Unat, Nermin(ed.) Women in Turkish Society (E.J. Brill, Leiden, 1981).

---------'Social Changes and Turkish Women', in *Women in Turkish Society* (E.J. Brill, Leiden, 1981).

Abdel Kader, Soha *The Status of Egyptian Women 1900-1973* (The American University of Cairo, Social Research Centre, September 1973).

Agayev, S.L. and Plastun, V.N. 'The Communist and National Liberation Movement in Iran in the 1920s', in R.A. Ulyanovsky (ed.) *The Comintern and the East: A Critique of the Critique* (Progress Publishers, Moscow, 1978).

Ahmed, Leila 'Feminism and Feminist Movements in the Middle East', in *Women's Studies International Forum*, vol. 5, no. 2, 1982.

Aksan, Akil *Citations de Mustapha Ḳemal* (Ankara, 1981).

Altiok, Fusun 'The Image of Women in Turkish Litera-

ture', in Abadan-Unat (ed.), *Women in Turkish Society* (E.J. Brill, Leiden, 1981).

Alzona, Encamacion *The Filipino Woman, Her Social, Economic and Political Status 1565-1933* (University of the Philippines Press, Manila, 1934).

Asthana, Pratima *The Women's Movement in India* (Delhi, 1974).

Ataturk, Kemal Mustapha *The Turkish Woman -Speeches of Kemal Mustapha Ataturk* (Ankara, undated).

Basham A.L. *The Wonder that was India* (London, 1954).

Basu, Aparna 'The Role of Women in the Indian Struggle for Freedom', in B.R. Nanda (ed.) *Indian Women from Purdah to Modernity* (New Delhi, 1976).

Basu, Krishna 'Movement for Emancipation of Women in the 19th Century', in R. Ray et al. *Role and Status of Women in Indian Society* (Calcutta, 1978).

Bayat-Philipp, Mangol 'Women and Revolution in Iran 1905-1911', in Lois Beck and Nikki Keddie (eds), *Women in the Muslim World* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980. First edition 1978).

Beck, Lois and Keddie, Nikki (eds) *Women in the Muslim World* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980. First edition 1978).

Bergman, Arlene Eisen *Women of Vietnam* (People's Press, California, 1975).

Bethel, Diana 'Visions of a Humane Society, Feminist Thought in Taisho Japan', *Feminist International*, no. 2, Tokyo, 1980.

Bhatty, Zarina 'Status of Muslim Women and Social Change', in B.R. Nanda (ed.) *Indian Women from Purdah to Modernity* (Delhi, 1976).

Bisbee, Eleanor *The New Turks -Pioneers of the Republic, 1920-1950* (Pennsylvania, 1951).

Boissevain, Mia The Women's Movement in the Netherlands (Amsterdam, 1915).

Buultjens, A.E. 'How I Became a Buddhist' (Colombo, 1899).

Chakravartty, Renu Communists in Indian Women's Movement (People's Publishing House, New Delhi, 1980).

Chesneaux, Jean, Bergere, Marie-Claire, le Barbier, Francoise *China from the 1911 Revolution to Liberation* (The Harvester Press, Sussex, 1977).

Cobb, Betsey 'Kamaladevi Chattopadhyaya', *Bulletin of Asian Scholars*, vol. 7, no. 1, January-March 1975.

Cosar, Fatma Mansur 'Women in Turkish Society', in Lois Beck and Nikki Keddie (eds), *Women in the Muslim World* (Cambridge, Mass., 1980).

Cousins, Margaret *The Awakening of Asian Womanhood* (Madras, 1922).

Croll, Elizabeth *Feminism and Socialism in China* (Schocken Books, New York, 1980. First edition 1978).

Das, Harihar *The Life and Letters of Toru Dutt* (Oxford University Press, 1921).

Davin, Delia *Woman-Work, Woman and the Party in Revolutionary China* (Oxford, 1979).

Denham, D.B. *Ceylon at the Census of 1911* (Government Printer, Colombo, 1912).

Desai, Neera *Women in Modern India* (Bombay, 1957).

De Silva, Colvin R. *Ceylon under British Occupation* (Colombo Apothecaries, Colombo, 1952).

Deuchler, Martina 'The Tradition: Women in the Yi Dynasty', in Sandra Mattielli (ed.) *Virtues in Conflict* (Seoul, 1977).

El-Saadawi, Nawal *The Hidden Face of Eve - Women in the Arab World* (Zed Press, London, 1980).

Elwell-Sutton, L.P. *Persian Oil. A Study in Power Politics* (London, 1955).

---------'Reza Shah the Great: Founder of the Pahlavi Dynasty', in G. Lenczowski (ed.) *Iran Under the Pahlavis* (California, 1978).

Everett, J.M. *Women and Social Change in India* (Delhi, 1979).

Fast, Jonathan and Richardson, Jim *Roots of Dependency, Political and Economic Revolution in 19th Century Philippines* (Foundation for Nationalist Studies, Quezon City, 1983).

Feminist International no. 2, 'Asian Women '80', Tokyo, 1980.

Fernea, Elizabeth W. and Bezirgan, Basima Qattan (eds) *Middle Eastern Muslim Women Speak* (Austin University Press, Texas, 1977).

Feuerwerker, Yi-Ysi 'Women as Writers in the 1920s and 1930s', in M. Wolf and R. Witke (eds) *Women in Chinese Society* (Stanford, 1978. First edition 1975).

Fischer, Michael M.J. 'On Changing the Concept and Position of Persian Women', in Lois Beck and Nikki Keddie (eds) *Women in the Muslim World* (Cambridge, Mass., 1980. First edition 1978).

Fox-Genovese, Elizabeth 'Placing Women's History in History', *New Left Review* no. 133, May-June 1982.

Fraser-Tytler, W.K. *Afghanistan. A Study of Political Developments of Central and South Asia* (Oxford, 1953).

Fukuzawa, Yukichi *The Autobiography of Yukichi Fukuzawa* (Columbia University Press, New York, 1968).

Gandhi, M.K. *India of my Dreams*, compiled by R.K. Prabhu (Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1962).

Geertz, Hildred (ed.) *Letters of a Javanese Princess. Raden Adjeng Kartini* (Heinemann, Hong Kong, 1976).

Gipoulon, Catherine *Qiu Jin, Femme et Revolutionnaire en Chine au XIXeme Siecle* (Editions des Femmes, Paris, 1976).

Gopal, S. *Jawaharlal Nehru. A Biography* (London, 1975).

Grimal, Henri *Decolonisation: the British, Dutch and Belgian Empires* (Routledge & Kegan Paul, London, 1978).

Guruge, Ananda (ed.) *Return to Righteousness, a Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala* (Government Press, Colombo, 1965).

Haldar, Gopal *Vidyasagar -A Reassessment* (People's Publishing House, New Delhi, 1972).

Halliday, Fred 'Revolution in Afghanistan', *New Left Review*, no. 112, November-December 1978.

Halliday, J. A *Political History of Japanese Capitalism* (New York, 1975).

Handlin, Joanna F. 'Lu Kun's New Audience. The Influence of Women's Literacy on Sixteenth Century Thought', in M. Wolf and R. Witke (eds) *Women in Chinese Society* (Stanford, 1978. First published 1975).

Heimsath, Charles H. *Indian Nationalism and Hindu Social Reform* (Princeton University Press, 1964).

Hibbert, Christopher *The Great Mutiny, India 1857* (London, 1980).

Hitti, Philip K. *The Near East in History* (Princeton, 1961).

Jayawardena, Kumari *The Rise of the Labour Movement in Ceylon* (Duke University Press, North Carolina, 1972).

---------'The Participation of Women in the Social Re-

form, Political and Labour Movements of Sri Lanka', in *Woman in Asia* (Logos, Colombo, August 1974).

---------and Mies, Maria *Feminism in Europe. Liberal and Socialist Strategies, 1789-1919* (Institute of Social Studies, The Hague, 1981).

Jayaweera, Swarna 'Women and Education', in *Status of Women -Sri Lanka* (University of Colombo, 1979).

Jazani, Bizhan *Capitalism and Revolution in Iran* (Zed Press, London, 1980).

Jinarajadasa, C. *The Golden Book of the Theosophical Society* (The Theosophical Publishing Society, Adyar, Madras, 1925).

Kaur, Manmohan *Women in India's Freedom Struggle* (Sterling Publishers Private Ltd, New Delhi, 1985).

Keddie, Nikki *Roots of Revolution. An Interpretative History of Modern Iran* (Yale, 1981).

Keene, Donald *The Japanese Discovery of Europe, 1720-1830* (California, 1969).

Keyder, Caglar 'The Political Economy of Turkish Democracy', *New Left Review*, no. 115, May-June 1979.

Kommunistische Fraueninternationale (in German), journal of the Communist Women's International 1921-5, Stuttgart. Available at the Institute for Social History, Amsterdam.

Kim, Yung-Chung (ed.) *Women of Korea, A History from Ancient Times to 1945* (Ewha Women's University Press, Seoul, 1976).

Kosambi, D.D. *The Culture and Civilisation of Ancient India* (London, 1965).

Koyama, Takashi *The Changing Social Position of Women in Japan* (UNESCO, 1961).

Kulke, Eckehard *The Parsees in India, A Minority as Agent of Social Change* (Vikas Publishing House, New Delhi, 1978).

Lacouture, Jean *Ho Chi Minh* (Pelican Books, London, 1968).

Laqueur, Walter *Communism and Nationalism in the Middle East* (London, 1956).

Lakshmi, C.S. *The Face Behind the Mask. Women in Tamil Literature* (Vikas Publishing House, New Delhi, 1984).

Lebra, Joyce, Paulson, Joy and Powers, Elizabeth (eds) *Women in Changing Japan* (Stanford University Press, California, 1978).

Legge, J.D. *Sukarno. A Political Biography* (Penguin Books, London, 1972).

Lenczowski, George *Iran under the Pahlavis* (California, 1978).

Lewis, Bernard *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford University Press, 1965).

---------*The Muslim Discovery of Europe* (Weidenfeld and Nicolson, London, 1982).

Little, Tom *Modern Egypt* (London, 1967).

Luthra, Bimla 'Nehru and the Place of Women in Indian Society', in B.R. Nanda (ed.) *Indian Women from Purdah to Modernity* (New Delhi, 1976).

Lu Xun 'My Views on Chastity' (1918) in *Lu Xun Selected Works* volume 2 (trans.) Yang Xianyi and Gladys Yang (Foreign Languages Press, Beijing, third edition 1980).

---------'What Happens after Nora Leaves Home?' (ibidem).

Madhavananda, Swami and Majumadar, Ramesh Chandra Great Women of India (Advaita Ashrama, Calcutta, 1953).

Mao Zedong *Selected Works of Mao Tse-tung*, Vol. 1 (Foreign Languages Press, Peking, 1967).

Marcus, Jane *The Young Rebecca: Writings of Rebecca West 1911-1917* (Macmillan London Ltd in association with Virago Press, London, 1982).

Marr, David 'The J920s Women's Rights Debates in Vietnam', *Journal of Asian Studies*, May 1976.

---------*Vietnamese Tradition on Trial, 1920-1945* (University of California Press, Calif., 1981).

Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid 'The Revolutionary Gentlewomen in Egypt', in Lois Beck and Nikki Keddie (eds) *Women in the Muslim World* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980. First edition 1978).

Mattielli, Sandra (ed.) *Virtues in Conflict, Tradition and the Korean Woman Today* (Royal Asiatic Society, Seoul, 1977).

Mazumdar, Vina 'The Social Reform Movement in India from Ranade to Nehru', in B.R. Nanda (ed.) *Indian Women from Purdah to Modernity* (New Delhi, 1976).

Mehta, H.B. *Women's Emancipation in India 1813-1966* (Delhi, 1973).

Mendoza-Guazon, Maria Paz *The Development and Progress of Filipino Women* (Manila, 1951).

Menon, Chandu Indulekha (Calicut, 1965).

Mies, Maria *Indian Women and Patriarchy* (Vikas, New Delhi, 1980).

---------'Indian Women and Leadership' in *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, vol. 7, no. 1, 1975.

---------and Kumari Jayawardena *Feminism in Europe. Liberal and Socialist* Strategies, 1789-1919 (Institute of Social Studies, The Hague, 1981).

Minai, Naila *Women in Islam. Tradition and Transition in the Middle East* (Seaview Books, New York, 1981).

Mollander, Cecilia *Women in Viet Nam* (Upsala, 1981, translated from Swedish).

Mouer, Elizabeth Knipe 'Women in Teaching' in J. Lebra et al. (eds) *Women in Changing Japan* (Stanford, 1978. First edition 1976).

Mukherjee, Radhakamal 'Great Indian Women of the Nineteenth Century', in S. Madhavananda and R. Majumadar *Great Women of India* (Calcutta, 1953).

Mukherjee, S.N. 'Raja Rammohun Roy and the Debate on the Status of Women in Bengal' in Michael Al-

len and S.N. Mukherjee (eds) *Women in India and Nepal* (Australian National University, Canberra, 1982).

Nag, Kalidas and Burman, Debajyoti (eds) *Selected Works of Raja Rammohun Roy* (Government of India Publications, New Delhi, 1977).

Nanda, B.R. (ed.) *Indian Women from Purdah to Modernity* (New Delhi, 1976).

Nanavutty, Piloo *The Parsis* (National Book Trust, India, New Delhi, 1977).

Naravane, V.S. *Sarojini Naidu -An Introduction to her Life, Work and Poetry* (Orient Longmans, New Delhi, 1980).

Nee, Victor and Pęck, James *China's Uninterrupted Revolution -from 1940 tothe Present* (New York, 1975).

Nehru, Jawaharlal *Glimpses of World History* (4th edn) (Lindsay Drummond Ltd, London, 1949).

--------*An Autobiography* (Asia Publishing House, Bombay, 1962).

Olcott, Henry Steele *Old Diary Leaves* (2nd Series, 1878-83) (The Theosophical Publishing House, Madras, 1954).

Omvedt, Gail 'Caste, Class and Women's Liberation in India', *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, vol. 7, no. I, 1975.

Oncu, Ayse 'Turkish Women in the Professions: Why so Many?' in N. Abadan-Unat (ed.) *Women in Turkish Society* (E.J. Brill, Leiden 1981).

Overstreet, G.D. and Windmiller, M. *Communism in India* (University of California Press, Berkeley, 1960).

Panikkar, K.M. *Asia and Western Dominance* (London, 1953).

Park, Yong-Ock 'The Women's Modernization Movement in Korea' in S. Mattielli (ed.) *Virtues in Conflict* (Seoul, 1977).

Paulson, Joy 'Evolution of the Feminine Ideal' in J. Lebra et al. (eds) *Women in Changing Japan* (Stanford, 1978. First edition 1976).

Pharr, Susan J. *Political Women in Japan. The Search for a Place in Political Life* (University of California, 1981).

Philipp, Thomas 'Feminism and Nationalism in Egypt', in Lois Beck and Nikki Keddie (eds) *Women in the Muslim World* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980. First edition 1978).

Pierson, John D. *Tokutomi Soho 1863-1957. A Journalist from Modern Japan* (Princeton, 1980).

Potts, E. Daniel *British Baptist Missionaries in India, 1793-1837* (Cambridge University Press, 1967).

Price, Janet 'Women and Leadership in the Chinese Communist Movement 1921-1945', *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, January-March 1975.

Ram, N. 'The Dravidian Movement in its Pre-independence Phases', *Economic and Political Weekly*, annual number, February 1979.

Rankin, Mary Backus 'The Emergence of Women at

the End of the Ch'ing, the Case of Ch'iu Chin', in M. Wolf and R. Witke (eds) *Women in Chinese Society* (Stanford, 1978. First edition 1975).

Reform Movement of 1898 (Foreign Languages Press, Peking, 1976). (Pamphlet)

Rhys Davids, Caroline A.F. *Psalms ofthe Early Buddhists. Vol. 1. Psalms of the Sisters, Pali Text Society* (London, 1909).

Rodinson, Maxime *Islam and Capitalism* (Suffolk, 1974).

---------*Marxism and the Muslim World* (Zed Press, London, 1979).

Roshanak and Faramarz 'The Veil and the Question of Women in Iran', in A. Tabari and N. Yeganeh (eds) *In the Shadow of Islam* (Zed Press, London, 1982).

Russell, Jane *Our George. A Biography of George Edmund de Silva* (Times of Ceylon, Colombo, 1981).

Said, Edward W. *Orientalism* (Vintage Books, New York, 1979).

Samin, Ahmet 'The Tragedy of the Turkish Left', *New Left Review*, no. 126, March-April 1981.

Sanghvi, Ramesh *Aryamehr: The Shah of Iran* (London, 1968).

Sanghvi, Ramesh, Green, Clifford and Missen, David (eds) *The Revolution of the Shah and the People* (London, 1967).

Sano, Noriko 'Japanese Women's Movements dur-

ing World War II', in *Feminist International*, no. 2, Tokyo, 1980.

Savory, Roger M. 'Social Development in Iran during the Pahlavi Era' in G. Lenczowski *Iran Under the Pahlavis* (California, 1978).

Schram, Stuart R. *The Political Thought of Mao Tse Tung*(Pelican Books, 1969).

Schwarcz, Vera 'Ibsen's Nora: The Promise and the Trap', *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, January-March 1975.

Sievers, Sharon L. *Flowers in Salt. The Beginnings of Feminist Consciousness in Modern Japan* (Stanford University Press, 1983).

Siu, Bobby *Women of China, Imperialism and Women's Resistance l900-1949* (Zed Press, London, 1982).

Sivathamby, K. 'A Study of Arumuka Navalar', in *Social Science Review* (Colombo, 1979).

Soong, Ching Ling *The Struggle for New China* (Foreign Languages Press, Peking, 1953).

Spector, Ivar *The First Russian Revolution: Its Impact on Asia* (Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1962).

Spence, Jonathan D. *The Gate of Heavenly Peace. The Chinese and their Revolution1895-1980* (Faber & Faber, London, 1982).

Srivastava, Harindra *Five Stormy Years, Sarvarkar in London* (Allied Publishers, New Delhi, 1983).

Subido, Terroso *The Feminist Movement in the Philippines 1905-1955* (Manila, 1955).

Tabari, Azar and Yeganeh, Nahid *In the Shadow of Islam. The Women's Movement*

in Iran (Zed Press, London, 1982).

Tambiah, S.J. 'Polyandry in Ceylon', in Christoph Von Fiirer-Haimendorf (ed.) *Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon* (Sterling Publishers, New Delhi, 1978).

Tekeli, Sirin 'Women in Turkish Politics', in N. Abadan-Unat (ed.) *Women in Turkish Society* (E.J. Brill, Leiden, 1981).

Thapar, Romila *A History oflndia*, Vol. 1 (Penguin Books, London, 1966).

Thomas, P. *Indian Women through the Ages* (Bombay, 1964).

Topley, Marjorie 'Marriage Resistance in Rural Kwangtung', in M. Wolf and R. Witke (eds) *Women in Chinese Society* (Stanford, 1978. First edition 1975).

Toprak, Binnaz Sayari 'Religion and Turkish Women', in N. Abadan-Unat (ed.) *Women in Turkish Society* (E.J. Brill, Leiden, 1981).

Truong, Thanh-Dam 'Women's Position in Vietnamese Society in Historical Perspective' (unpublished monograph, Institute of Social Studies, The Hague).

UNESCO, *Mustapha Kamal Ataturk* (Paris, 1963).

Vatikiotis, T.J. *The History of Egypt* (London, 1980).

Vavich, Dee Ann 'The Japanese Women's Movement -Ichikawa Fusae', *Monumenta Nipponica*, 22, no. 3-4, Tokyo, 1967.

Vien, Nguyen Khac *The Long Resistance* (Foreign Languages Publishing House, Hanoi, 1977).

Voice of Women, journal of the 'Voice of Women' group. Colombo, 1980.

Vreede-de Steurs, Cora *The Indonesian Woman: Struggles and Achievements* (The Hague, 1960).

Wada, Yoshiko 'Japanese Emperor System', in *Feminist International-Issues for Women East and West*, vol. 1, no. 4, 1978.

Wieringa, Saskia 'The Perfumed Nightmare -Some Notes on the Indonesian Women's Movement' (Working Paper -Sub-Series on Women's History and Development-no. 5, Institute of Social Studies, The Hague, 1985).

Wilber, Donald N. *Contemporary Iran* (London, 1963).

Witke, Roxane 'Mao Tse-Tung, Women and Suicide in the May Fourth Era', in *Chinese Quarterly*, no. 31, July-September 1967.

Wolf, Arthur P. 'The Women ofHai-Shai. A Demographic Portrait', in M. Wolf and R. Witke (eds) *Women in Chinese Society* (Stanford 1978. First edition 1975).

Wolf, Margery and Witke, Roxane (eds) *Women in Chinese Society* (Stanford University Press, California, 1978. First edition 1975).

Wolf, Margery 'Woman and Suicide in China', in M. Wolf and R. Witke (eds) *Women in Chinese Society* (Stanford, 1978. First edition 1975).

Woodsmall, Ruth Frances *Muslim Women Enter a New World* (NewYork, 1936).

---------*Women and The New East* (Washington, DC, 1960).

Wortham, M.E. *Mustapha Kemal of Turkey* (Boston, 1931).

Wright, Arnold *Twentieth Century Impressions of Ceylon* (Lloyd's Greater Britain Publishing Company Ltd, London, 1907).

Yeganeh, Nahid 'Women's Struggles in the Islamic Republic of Iran', in A. Tabari and N. Yeganeh (eds) *In the Shadow of Islam* (London, 1982).

ثبت الأسماء

A.E. Buultjens	أ.ي. بولتجينس
A.E. Goonesinha	أ. ي. غونيسينها
A.P. de Zoysa	أ. ب. دي زويسا
Adeline Molamure	أدلين مولامور
Aghorenath Chattopadhyaya	أغورنات تشاتوبادیایا
Agnes de Silva	أغنيس دي سيلفا
Agnes Smedley	أغنيس سميدلي
Agueda Kahabagan	أغيدا كاهاباغان
Ahmad Ruhi	أحمد روحي
Ahmed Cevdet	أحمد جودت
Ahmed Fares El Shidyak	أحمد فارس الشدياق
Ahmed Lutfi El-Sayed	أحمد لطفي السيد
Ahmed Muhtar	أحمد مختار
Ahmed Riza	أحمد رضا
Ahmet Agaoglu	أحمد آغا أوغلو
Aisha Omar	عائشة عمر

Alem Desta	علم ديستا
Aletta Jacobs	أليتا جاكوبس
Alexandra Kollontai	ألكساندرا كولونتاي
Ali Sastroamidjojo	علي ساستروأميدجوجو
Alice de Boer	أليس دي بوير
Alice Paul	أليس باول
Amanullah Khan	أمان الله خان
Amaterasu	أماتيراسو
Ambapali	أمبابالي
Amina Tyabji	أمينة طيبجي
Anagarika Dharmapala	أناغاريكا دارمابالا
Anandibai Joshi	أنانديباي جوشي
Andzia Wolska	أندزيا وولسكا
Anis Ud Daula	أنس الدولة
Annamah Muttiah	أناما موتيا
Anne Preston	آني بريستون
Annie Besant	آني بيزانت
Annie Jagannadhan	آني جاغانادهان
Anthony Higgins	أنتوني هيغنز
Anula Devi	أنيولا ديفي
Arabi Pasha (Ahmad)	عرابي باشا (أحمد)
Aruna Asaf Ali	أرونا آصف علي
Aseline Thomas	آسلين توماس
Attaragama Kumarihamy	أتاراجاما كوماريهامي

Auguste Comte	أوغست كونت
Aurobindo Ghosh	أوروبيندو غوش
B.G. Tilak	ب.ج. تيلاك
Bacon	باكون
Badri Tundari	بدرية توندراي
Badruddin Tyabji	بدر الدين طيبجي
Baine	باين
Bao Tam	باو تام
Begum mother of Bhopal, Maimoona Sultana	البيجوم أم بوبال ميمونة سلطانة
Begum Nawab Misra	بيجوم نواب ميسرا
Behramji Malbari	بيهرامجي مالباري
Bernard Lewis	برنارد لويس
Bhagat Singh	بهاغات سينغ
Bhikaiji Cama	بهيكايجي كاما
Bi Amman	باي أمان
Bibi Shahrbanu	بيبي شهربانو
Bina Das	بينا داس
Bonifacio	بونيفاسيو
Bui Thi Zuan	بوي ثي شوان
Bundo Kandung	بندو كاندونغ
Cai Chang (Tsai Chang)	كاي تشانغ (تساي تشانغ)
Cai Hesen (Tsai He Sheng)	كاي هيسين (تساي هي شينغ)
Carrie Chapman Catt	كاري تشابمان كات

Cecile Van Beek en Donk	سيسيل فان بيك أن دونك
Cecilia Ilangakoon	سيسيليا ايلانغاكون
Cecilia Ng	سيسيليا نغ
Celal Nuri	جلال نوري
Ceza Nabarawi	سيزا نبراوي
Chandu Menon	تشاندو مينون
Chandu Menon	شاندو مينون
Chang Ch'in-ch'iu	تشانغ تشين تشيو
Chang Hsueh-ch'eng	تشانغ هسويه تشينغ
Charlotte Rosenthal	شارلوت روزنتال
Ch'en Hung-mou	تشن هونغ مو
Chen Pi-lan	تشن بي إيان
Chen Yu-hsiu	تشن يو شيو
Chiang Kai-shek	شيانغ كاي شيك
Ch'in Liangyu	تشين ليانغ يو
Chindok	شيندوك
Chinsong	تشين سونغ
Chitra Maunaguru	شيترا موناغورو
Chou En-lai	تشو إن لاي
Chu Hsi	تشو شي
Clara Motwani	كلارا موتواني
Clara Zetkin	كلارا زيتكن
Co Bac	كو باك
Co Giang	كو جيانغ

Comte de Gobineau	الكونت دي غوبينو
Conception Felix	كونسيبسيون فيليكس
Confucius	كونفوشيوس
Cornelia Sorabjee	كورنيليا سورابجي
Cuong De	كوونغ دي
Cuu Kim Son	كوو كيم صن
D.K. Karve	د. ك. كارف
Dadabhai Naoroji	داداباي ناوروجي
Dam Phuong	دام فوونغ
Darsondas Mulji	دارسونداز مولجي
David Hare	ديفيد هير
Dayananda Saraswati	داياناندا ساراسواتي
Dcevad-Sade	دسيفاد سيد
Debendranath Tagore	ديبندرانات طاغور
Dewi Sartica	ديوي سارتيكا
Dias Bandaranaike	دياس باندارانايكا
Ding Ling	تينغ لينغ
Diponegoro	ديبونيغورو
Dissanayake Lamatani	ديسانايكي لاماتاني
Dona Arnolia Perumal	دونا أرنوليا بيرومال
Dona Cornelia Perumal	دونا كورنيليا بيروميل
Dong Khanh	دونغ خانه
Donovan Moldrich	دونوفان مولدريش
Doreen Wickremasinghe	دورين ويكريمسينغ

Dorothea Beale	دوروثي بيل
Dorothy Jinarajadasa	دوروثي جيناراجاداسا
Draupadi	دروبادي
Durga Devi	دورغا ديفي
Dwarkanath Tagore	دواركانات طاغور
E. V. Ramaswami Naicker	راماسوامي نايكر
Edith Ludowyke	إديث لودوايك
Eduard Douwes Dekker	إدوارد دويس ديكّر
Edward Said	إدوارد سعيد
Eileen Wirasekera	إيلين وايراسيكيرا
Ela Reid	إيلا ريد
Elapata Dissava	إيلاباتا ديسافا
Eleanor de Zoysa	إليانور دي زويسا
Elizabeth Barrett Browning	إليزابيت باريت براونينغ
Elizabeth Fox-Genovese	إليزابيت فوكس جينوفيز
Ellen Key	إيلين كي
Emaliya Hamy	إيمالايا هامي
Emilio Aguinaldo	إميليو أغينالدو
Emma Goldman	إيمّا غولدمان
Emmy Nona	إيمي نونا
Encarnacion Alzona	إنكارناسيون ألزونا
Ernest Douwes Dekker	إرنست دويس ديكّر
Esther Pak	إستر باك
Eva de Mel	إيفا دي ميل

Eva Ferdinando	إيفا فيرديناندو
Evelyn Roy	إيفيلين روي
Evliya Celebi	أوليا جلبي
Ezlynn Deraniyagala	إيزلين ديرانياغالا
Fahima Riad	فهيمة رياض
Fan Chung-Yen	فان تشونغ ين
Fathali Akhundzadeh	فتحي علي آخوند زاده
Fatima Aliye	فاطمة علياء
Fatma Mansur Cosar	فاطمة منصور جوسر
Fiske Warren	فيسك وارن
Flora Tristan	فلورا تريستان
Florentina Arellano	فلورينتينا آرلانو
Francis Harrison	فرانسيس هاريسون
Fujiwara	فوجيوارا
Fukuda Hideko	فوكودا هيديكو
Fukuzawa Yukichi	فوكوزاوا يوكيشي
G. Nasarbekowa	ج. ناساربيكوفا
G.K. Gokhale	ج. ك. غوكهالي
Gajaman Nona	جاجامان نونا
Gia Long	جيا لونغ
Gladys Loos	غلاديس لوس
Gloria de Jesus	غلوريا دل جيسوس
Gopal Hari Deshmukh	جوبال هاري ديشموخ
Gordafarid	كردآفريد

Graciano Lopez-Jaena	غراسيانو لوبيز-جاينا
H. Dowbiggin	هـ. داوبيغين
Hadji Vakil el Roaya	حاجي وكيل الروايا
Halide Edipe	خالدة أديب
Halil Hamit	خليل حميد
Hamida Khalil	حميدة خليل
Har Devi	هار ديفي
Harindranath Chattopadhyaya	هاريندرانات تشاتوبادیايا
Harriet Beecher Stowe	هارييت بيتشر ستو
Harriet Martineau	هارييت مارتينيو
Hashimoto Kenzo	هاشيموتو كينزو
Hasrat Mohani	حسرت موهاني
He Xiangning	هوا شيانغنينغ
Helen de Alwis	هيلين دي ألويس
Helen Gunasekera	هيلين غوناسيكيرا
Helena Blavatsky	هيلينا بلافاتسكي
Hendrick Sneevliet	هندريك سنيفلييت
Henrik Ibsen	هنريك إبسن
Henry Olcott	هنري ألكوت
Henry Vivian Derozio	هنري فيفيان ديروزيو
Hidiya Afify	هدية عفيفي
Hilda Kularatne	هيلدا كولاراتن
Hilda Pieris	هيلدا بيريه
Hildred Geertz	هيلدريد غيرتز

Hiratsuka Raicho	هيراتسوكا رايشو
Ho Chi Minh	هو شي منه
Ho Xuan Huong	هو شوان هوونغ
Hong Xuanjiao	هونغ شوانجياو
Howard Nicholas	هوارد نيكولاس
Huda Sharawi	هدى شعرواي
Hume	هيوم
Ibrahim Sinasi	ابراهيم شناسي
Ichikawa Fusae	إيشيكاوا فيوساي
Ignacia del Espiritu Santo	إغناسيا دل إسبيريتو سانتو
Im Ok-in	إم أوك-إن
Iraq Mirza	ميرزا العراق
Isabella Hamy	إيزابيلا هامي
Ishimoto Shizue	إيشيموتو شيزو
Ishqi	عشقي
Isidasi	إيزيداسي
Iswar ChandraVidyasagar	إشوار تشاندرا فيدياساجار
Ito Noe	إيتو نوي
Iwamoto Zenji	إيواموتو زينجي
Izanami	إيزانامي
J.E.D. Bethune	بيثيون
J.H. Abendanon	ج. ه. أبندانون
Jamal al-din al-Afghani	جمال الدين الأفغاني
James Mill	جيمس ميل

Jamileh Sadiqui	جميلة صديقي
Jawaharlal Nehru	جواهرلال نهرو
Jean Jaures	جان جوريس
Jean Sanders	جان ساندرز
Jehangir	جهانگير
Jennie Ferdinando	جيني فيرديناندو
Jeremy Bentham	جيرمي بينثام
Jessie Duncan Westbrook	جيسي دنكان ويستبروك
Jin Jilan	جين جيلان
Jiu Jin	جيو جين
John Stuart Mill	جون ستيوارت ميل
Jose Rizal	خوسيه ريزال
Joseph Rosenthal	جوزيف روزينتال
Jotirao Phule	جوتيراو فيول
K. Natesa Aiyar	ك. ناتيسا آيار
K.C. Sen	ك. س. سين
Kabo	كابو
Kadambini Ganguli	كادامبيني غانغولي
Kadriye Ihsan	قدرية إحسان
Kaibara Ekken	كايبارا إيكن
Kalpana Dutt	كالبانا دوت
Kalyani Mukherjee	كالياني موخرجي
Kamakura	كاما كورا
Kamala Chatterjee	كامالا تشاترجي

Kamala Das Gupta	كامالا داس غوبتا
Kamaladevi Chattopadhyaya	كمالا ديفي تشاتوبادهايا
Kamla Bhasin	كاملا بهاسين
Kang K' o-Ching	كانغ كو تشينغ
Kang Kyong-ae	كانغ كيونغ-آي
Kang Wan-suk	كانغ وان سوك
Kang Yuwei	كانغ يووي
Kanno Suga	كانو سوغا
Kassim Amin	قاسم أمين
Keshab Chandra Sen	كيشاب تشاندرا سن
Khanum Azamodeh	خانم آزاموده
Ki Hadjar Dewantoro	كي حجار ديوانتورو
Kim Myong-sun	كيم ميونغ صن
Kim Won-ju	كيم وون جو
Kishida Toshiko	كيشيدا توشيكو
Kodandarama Natesa Aiyar	كودانداراما ناتيسا آيار
Koken	كوكين
Kokilam Subbiah	كوكيلام سوبيا
Kotoku Shusui	كوتوكو شوسوي
Koyama	كوياما
Krishna Menon	كريشنا مينون
Krishnavarma	كريشنافارما
Krupskaya	كروبسكايا
Kublai Khan	قُبلاي خان

Kuchik Khan	كوجك خان
Kumaran Asan	كوماران آسان
K'ung Ssu-chen	كونغ سو تشن
Kuo Mo-Jo	كيو مو جو
Kusuma Gunewardena	كوسوما غونيواردينا
Kusunose Kita	كوزونوز كيتا
Kuveni	كوفيني
La Pasionaria	لا باسيوناريا
Lahuti	لاهوتي
Lakshmi Bai	لاكشمي باي
Lakshmi Saghal	لاكشمي ساغال
Lala Lajpat Rai	لالا لاجبات راي
Le Hong Phong	لي هونغ فونغ
Leela Basnayaka	ليلا باسناياكا
Leona Florentina	ليونا فلورنتينا
Leona Florentina	ليونا فلوريتتينا
Leslie Goonewardena	ليزلي غونيواردينا
Li Ruzhen	لي روزين
Lilavati	ليلافاتي
Lilian Bandaranaike	ليليان باندارانايكا
Locke	لوك
Lord Canning	اللورد كانينغ
Louisa Roberts	لويزا روبرتس
Lu K'un	لو كوان

Lu Tain	لو تين
Lu Vinson	لو فينسون
Lu Xun	لو شيون
Lu Xun	لو شيون
Lucy de Abrew	لوسي دي آبرو
Luong Van Can	لونغ فان كان
Lutfiya El Nadi	لطفية النادي
M. G. Ranade	م. ج. رانادي
M. Jacob	م. يعقوب
M.N. Roy	م. ن. روي
Madame de Stael	مدام دي ستيل
Madame Roland (Marie Jeanne)	مدام رولان (ماري جين)
Madlin Jayawardena	مادلين جاياواردينا
Magdalena Jalandoni	ماغدالينا جالاندوني
Magellan	ماجلّان
Maheswari Navaratnam	ماهيسواري نافاراتنام
Maheswari Segarajasingham	ماهيسواري سيغاراجاسينغام
Mahmud Esad	محمود أسعد
Malak Hifni Nassif	ملك حفني ناصيف
Malikiya-yi Iran	مالكيا-يي إيران
Mangalanayagam Tambiah	مانغالانياغام تامبيا
Mangol Bayat-Philipp	مانغول بيات فيليب
Manikuntala Sen	مانيكونتالا سين

Mao Zedong	ماو تسي تونغ
Marcelo del Pilar	مارسيلو دل بيلار
Margaret Cousins	مارغريت كوزنز
Margaret Noble (Nivedita)	مارغريت نوبل (نيفيديتا)
Margaret Sanger	مارغريت سانغر
Maria Mies	ماريا مييس
Maria Paz Mendoza-Guazon	ماريا باز ميندوزا-غازون
Maria Ulfah Santoso	ماريا أُلفه سانتوسو
Marie Museaus Higgins	ماري ميزوز هيغنز
Marta Jalandoni	مارتا جالاندوني
Maruoka Hideo	ماروكا هيديو
Mary Carpenter	ماري كاربنتر
Mary Fitch Scranton	ماري فيتش سكرانتون
Mary Fysh	ماري فيش
Mary Wollstonecraft	ماري ولستونكرافت
Masuoka Fumiko	ماسوكا فوميكو
May Ziada	مي زيادة
Melchora Aquino	ميلكورا أكينو
Meng Ch'ing-shu	مينغ تشينغ شو
Min Yong-Ik	مين يونغ إيك
Minakshi Sane	ميناكشي ساني
Minh Khai	منة خاي
Mirza Aqua Khan Kermani	ميرزا آغا خان كرماني
Mirza Malkom Khan	ميرزا ملكم خان

Miyamoto Yuriko	ميامونو يوريكو
Mochizuki Keisuke	موشيزوكي كيسوك
Mohamed Abduh	محمد عبده
Mohan Kumaramangalam	موهان كومارامانغالام
Mohtaram Khanum	محترم خانم
Morgan Shuster	مورغان شوستر
Mori Arinori	موري آرينوري
Mrikyunjaya Vidyalankar	مريكيونجايا فيدياّلانكار
Muhammed Hashim Mirza Afsar	محمد هاشم ميرزا أفسر
Mukherjee	موخرجي
Mulan	مولان
Murasaki Shikibu	موراساكي شيكيبو
Muromachi	موروماتشي
Mussabekowa	موسابيكوفا
Mustafa Kamal	مصطفى كامل
Mustapha Kemal	مصطفى كمال
Mustapha Suphi	مصطفى صبحي
Muthulakshmi Reddi	موثولاكشمي ريدي
Mutta	موتا
N ermin Abadan-Unat	نيرمين عبدان أونات
N. Sanmugaratnam	ن. سانموغاراتنام
N.S. Phadke	ن. س. بهادكي .
Na Hye-Sok	نا هايي-سوك

Nalamma Murugesan	نالاما موروجزان
Nalamma Satyawagiswara	نالاما ساتياواجيسوارا
Nam Mantschun	نام مانتستشون
Namik Kemal	نامق كمال
Nancy Wijekoon	نانسي ويجيكون
Naruse Jinzo	ناروز جينزو
Naysum Saravanamuttu	نايزوم سارافاناموتو
Nazim Hikmet	ناظم حكمت
Nermin Abadan-Unat	نيرمين أبدان أونات
Nethe Van Kol	نيثي فان كول
Nguen Quyen	نغوين كوين
Nguyen Ba Hoc	نغوين با هوك
Nguyen Dinh Chieu	نغوين دينه شيو
Nguyen Du	نغوين دو
Nguyen Duc Nhuan	نغوين دوك نهوان
Nguyen Thai Hoc	نغوين ذاي هوك
Nguyen Thi Kiem	نغوين ثي كيم
Nguyen Thi Minh Khai	نغوين ثي مينه خاي
Nguyen Thi Nghia	نغوين ثي نجيا
Nguyen Thi Nghia	نغوين ثي نغيا
Noble Rajasingham	نوبل راجاسينجام
Nur Jehan	نور جهان
Nuriye Ulviye Mevlan	نورية علوي مول
Olive Schreiner	أوليف شراينر

Omvedt	أومفيدت
Osugi Sakoe	أوسوجي ساكوي
Otsuki Gentaku	أوتسوكي جينتاكو
Oudh	أوده
Ovink Soer	أوفينك سوير
P.C. Joshi	ب. ش. جوشي
Paek Sin-ae	بايك سين-آي
Pak Hwa-Song	باك هوا-سونغ
Pak Yong-hyo	باك يونغ هيو
Pan Chu Trinh	بان شو ترينه
Pandava	الباندافا
Pandita Ramabai	بانديتا راماباي
Parameshwari Kandiah	باراميشوري كانديا
Park Yong-Ock	بارك يونغ-أوك
Parvatibai Bhore	بارفاتيباي بهور
Parvin-i I'tisami	بروين اعتصامي
Patrick Kularatne	باتريك كولاراتن
Patterson	باترسون
Pavistina Hamy	بافيستينا هامي
Perin Captain	بيرين كابتن
Pham Quynh	فام كوينه
Pham Van Dong	فان فان دونغ
Phan Boi Chau	فان بوي تشاو
Phan Thi Bach Van	فان ذي باتش فان

Phan Van Hum	فان فان هوم
Pierre Loti	بيير لوتي
Pimiko	هيميكو
Piyadasa Sirisena	بياديسا سيريسينا
Ponnambalam Arunachalam	بونامبالام أروناشالام
Ponsinahamy	بونسيناهامي
Preeti Waddedar	بريتي واديدار
PuraVillanueva Kalaw	بورا فيلانوفا كالاو
Quezon	كويزون
Rabindranath Tagore	رابندرانات طاغور
Raden Adjeng Kartini	رادن أدجنغ كارتيني
Rahila Gupta	رحيلة غوبتا
Ramabai Ranade	راماباي رانادي
Ramakrishna Paramhamsa	راماكريشنا برامهامسا
Rammohan Roy	راموهان روي
Ranchagoda Lamaya	رانشاجودا لامايا
Rebecca West	ريبيكا ويست
Renu Chakravartty	رينو تشاكرافارتي
Reza Khan	رضا خان
Reza Quli Jhan	رضا قولي خان
Rhoda Reddock	رودا ريدوك
Richard de Silva	ريتشارد دي سيلفا
Rifaa Rafii El-Tahtawi	رفاعة رافع الطهطاوي
Robert Molteno	روبرت مولتينو

Robert Qive	روبرت كلايف
Roopati Jain	روباتي جين
Rosalynd Paine	روزاليند باين
Rosalynd Tibalgo	روزاليند تيبالغو
Rukmabai	روكماباي
Runa Hamine	رونا هامين
Rustomji Cama	رستمجي كاما
Ruth Nixon	روث نيكسون
S. Sellammal	س. سيلامال
S. Zalukidse	س. زالوكيدزه
S.A. Dange	ش. أ. دانغي
S.A. Wickremasinghe	س. أ. ويكريمسينغ
S.C. Antonypillai	ش. ك. أنتونبيلاي
Saad Zaghlul	سعد زغلول
Sabai Nang Halus	ساباي نانغ هالوس
Sadiqa Daulatabadi	صديقة دولت أبادي
Sadri Etem	صدري ايتم
Safia Yazdi	صفية يزدي
Safiye Ali	صفية علي
Sarachchandra	شارات تشاندرا
Sarala Devi	سارالا ديفي
Saraladevi Chaudhurani	سارالاديفي تشودوراني
Sarojini Naidu	ساروجيني نايدو.
Sata Ineko	ساتا إينيكو

Satyajit Ray	ساتياجيت راي
Satyawagiswara Aiyar	ساتياواجيسوارا آيار
Sayeda Hassan	سيدة حسن
Sei-Shonagon	سيي-شوناغون
Selina Perera	سيلينا بيريرا
Shafika Mohamed	شفيقة محمد
Shareefa Hamid Ali	شريفة حامد علي
Sheldon Amos	شيلدون أموس
Shibano Ritsuzan	شيبانو ريتسوزان
Shirani Gamage	شيراني غاماج
Shokat Rousta	شوكت روستا
Sima	سيما
Sirimavo Bandaranaike	سيريمافو باندارانايكا
Sirin Tekeli	شيرين تيكيلي
Sita	سيتا
Sita Wickremasuriya	سيتا ويكريماسوريا
So Chae-p'il	سو تشاي بيل
So Chae-p'il	سو كاي بيل
Sofia Perovskaya	صوفيا بيروفسكايا
Soma Devi	سوما ديفي
Sondok	سوندوك
Song Qinling	سونغ كينلينغ
Soong Ching Ling	سونغ تشينغ لينغ
Sophia Chang	صوفيا تشانغ

Soumay Cheng	سوماي تشينغ
Spencer	سبنسر
Stella Zeehandelaar	ستيلّا زيهانديلار
Subhas Chandra Bose	سوبهاس تشاندرا بوز
Subramaniya Bharathi	سوبرامانيا بهاراتي
Sugala	سوغالا
Sugaya Iwako	سوغايا إيواكو
Sujatin	سوجاتين
Sukarno	سوكارنو
Sukonto	سوكونتو
Sultana Razia	السلطانة رضية
Sumangalamata	سيومانغالاماتا
Sun Yat-Sen	صن يات سين
Suong Nguyet Anh	سونغ نغويت آنه
Supomo	سبومو
Susan de Silva	سوزان دي سيلفا
Susan Ekstein	سوزان إيكشتين
Sushila Devi	سوشيلا ديفي
Suwardi	سووardi
Suwarni (Jojoseputro) Pring-godigdo	سوارني (جوجوسيبترو) برينغوديغدو
Swarna Jayaweera	سوارنا جاياويرا
Swarnakumari Devi	سوارنا كوماري ديفي
Syed Ahmad Khan	سيد أحمد خان

Syed Imam	سيد إمام
Sylvia Fernando	سيلفيا فرناندو
Taha Husein	طه حسين
Takamure Itsue	تاكامور إيتسو
Tang Junying	تانغ جونايِنغ
Taqi Arani	تقي أراني
Tarabai Shinde	تاراباي شيندي
Tay-Son	تاي صن
Tevfik Fikret	توفيق فكرت
Tjipto Mangunkusumo	جيبتو مانغونكوسومو
Tjokro Aminoto	شكرو أمينوتو
Tjut Nja Dien	تجويد نجم الدين
Tokugawa	توكوغاوا
Tokutomi Soho	توكوتومي سوهو
Toru Dutt	تورو دوت
Tran Thi Nhu Man	تران ذي نهو مان
Trieu Thi Trinh	تريو ثي ترينه
Trinh Dinh Ru	ترينه دينه رو
Trinidad Tecson	ترينيداد تكسون
Trung Nhi	ترونغ ني
Trung Trac	ترونغ تراك
Tsao Hsueh-Chin	تساو هسويه تشين
Tsuda Umeko	تسودا أوميكو
Tu Duc	تو دوك

Tu Tso-hsiang	تو تزو هسيانغ
Urduja	أوردوجا
Ushatai Dange	أوشاتاي دانغي
Valentine Chirol	فالنتاين شيرول
Van Hue	فان هوي
Varsenika Kasparova	فارسينيكا كاسباروفا
Vera Vigner	فيرا فيغنر
Vidyasagar	فيدياساجار
Vimala Wijewardena	فيمالا ويجيوردنا
Vina Mazumdar	فينا مازومدار
Violet Muthukrishna	فيوليت موثوكريشنا
Vir Savarkar	فير سافاركار
Virajini Kumarasinghe	فيراجيني كوماراسينغ
Virendranath Chattopadhyaya	فيرندرانات تشاتوبادايايا
Vivekananda	فيفيكاناندا
Vivienne Goonewardena	فيفيان غونيواردينا
Vo Nguyen Giap	فو نغوين جياب
Vreede-de Steurs	فريدي دو ستيورز
Wang Guifen	وانغ غوفن
Wang Ming	وانغ مينغ
Wijeratne	وايجيراتني
William Carey	وليام كاري
William Wilberforce	وليام ويلبرفورس
Winifred Nell	وينفريد نيل

Wu Ching-tzu	وو تشينغ تزو
Xiang Jingyu	شيانغ جينغ يو
Xiang Jingyu	شيانغ جينغ يو
Xu Zihua	شو زيوا
Yagi Akiko	ياغي أكيكو
Yamagata Aritomo	ياماغاتا آريتومو
Yang Chanji	يانغ تشانجي
Yang Kaihui	يانغ كايهوي
Yi	يي
Yi Kang-ja	يي كانغ-جا
Yi-Ik	يي-إك
Yosano Akiko	يوسانو أكيكو
Yoshioka Yayoi	يوشيوكا يايوي
Yu Kil-Chun	يو كيل تشون
Yu Kwang-Sun	يو كوانغ صن
Yuan Mei	يوان مي
Yuan Shikai	يوان شيكاي
Yun Chi'i-o	يون تشييو
Yung Wing	يونغ وينغ
Zeyneb Hanoum	زينب خانم
Ziya Gokalp	ضياء كوك ألب
Ziya Pasha	ضياء باشا

كوماري جاياواردينا

النسوية والقومية في العالم الثالث

أشارت الدراسات القطرية في هذا الكتاب إلى أن الرجال، في فترة النضالات القومية، كانوا محركي التاريخ الرئيسيين. نظّموا الحركات القومية والأحزاب السياسية، ووضعوا معايير النضال، حتى أنهم قرروا الدور الذي يجب أن تلعبه النساء. بهذا المعنى، وباستثناءات قليلة، عملت النساء ضمن الحدود التي رسمها لهن الرجال. إن التاريخ الذي يكشف، على هذا النحو، هو تاريخ «تشاركي». وهذا، في حد ذاته، مهم، ويؤكد أن النساء قد لعبن دورًا أُغفل باستمرار، ويصحح صورةَ الرجال على أنهم الممثلون التاريخيون الوحيدون. وإننا ليحدونا الأمل بأن النساء في تلك البلدان سوف يُستثرن للتنقيب أعمق في أراشيفهن، ويتوسعن في تلك الجوانب من مشاركة النساء التي تناولتها هذه الدراسات القطرية تناولًا سريعًا.

هذا هو التاريخ الذي لم يكتب بعد، والذي يجب أن يكتب.



الرحبة للنشر والتوزيع
Al Rahba Publishing House


ISBN 978-9933-9145-9-2
9 789933 914592